El Malestar de Occidente

Perspectivas filosóficas sobre una civilización enferma

Edited by
Luis Sáez Rueda

Anchor Academic Publishing
disseminate knowledge

OPEN ACCESS

Anchor Academic Publishing
Diplomica Verlag GmbH
Hamburg 2017
Creative Commons

EL MALESTAR DE OCCIDENTE

Perspectivas filosóficas sobre una civilización enferma

LUIS SÁEZ RUEDA
(Editor)

EL MALESTAR DE OCCIDENTE

Perspectivas filosóficas sobre una civilización enferma

MINISTERIO DE CIENCIA E INNOVACIÓN. ESPAÑA

Este libro ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación *La filosofía como terapia social* (Ref.: FFI2009-12218), concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación español

ÍNDICE

PRÓLOGO 11

I

EL NIHILISMO: AGENTE PATÓGENO DEL PRESENTE. REFLEXIONES PREVIAS

CAPÍTULO 1. CIVILIZACIÓN NIHILISTA, CULTURA DE LA SALUD Y CREATIVIDAD

Diego Sánchez Meca 17

1. ASPECTOS DEL NIHILISMO 17
2. EDUCACIÓN PARA LA CREATIVIDAD 20
3. CONDICIONES DE UNA CULTURA SANA 23
4. EL INDIVIDUO CREADOR 25

CAPÍTULO 2. A VUELTAS CON HEIDEGGER. LA FILOSOFÍA COMO TERAPIA FRENTE AL "NIHILISMO TECNOLÓGICO"

Borja García Ferrer 31

1. LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA DEL MUNDO CIENTÍFICO-TÉCNICO 31
   1.1. La esencia de la técnica moderna (Ge-stell) vs. la esencia de la técnica *31*
   1.2. El fondo patológico del Ge-stell en cuanto consumación del "nihilismo impropio" *33*
2. UNA PROPUESTA TERAPÉUTICA HACIA LA EMANCIPACIÓN DEL SUJETO 36
   2.1. Reivindicación de la filosofía como "terapia social" *36*
   2.2. El papel del pensamiento ante la ambigüedad del Ge-stell *39*
   2.3. Ontología política aplicada a la técnica: serenidad (Gelassenheit) *42*

II

PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN EN LA ACTUALIDAD

CAPÍTULO 3. LA ERA DE LA DEPRESIÓN EN LA CULTURA OCCIDENTAL MODERNA

Francisco Alonso-Fernández 49

INTRODUCCIÓN. DEUDA DE LA PSIQUIATRÍA CON LA FILOSOFÍA 49
1. LA METODOLOGÍA EPIDEMIOLÓGICA 50
2. LA PSIQUIATRÍA TRANSHISTÓRICA 52
3. LA SEGUNDA GRAN CRISIS HISTÓRICA DE LA HUMANIDAD 55
4. LA DISTRIBUCIÓN DE LOS ÚLTIMOS SESENTA AÑOS EN CUATRO ESTRATOS 60

4.1. Las causas de la depresión *62*
4.2. El estrato de la Guerra Fría (1950-1965) *64*
4.3. El estrato de la liberación de la mujer (1966-1980) *70*
4.4. El estrato del consumo juvenil de drogas (1981-1995) *75*
4.5. El estrato de la invasión tecnológica (desde 1996) *83*
5. NOXAS DEL MUNDO MODERNO QUE ALTERAN LA REGULACIÓN DEL SISTEMA INMUNE ..93
6. LA ESTRATEGIA PREVENTIVA PARA LA DEPRESIÓN 94

CAPÍTULO 4. ENFERMEDADES DE OCCIDENTE. PATOLOGÍAS ACTUALES DEL VACÍO DESDE EL NEXO ENTRE FILOSOFÍA Y PSICOPATOLOGÍA
Luis Sáez Rueda 99

1. ¿QUÉ ES UNA «PATOLOGÍA DE CIVILIZACIÓN»? FILOSOFÍA Y PSICOPATOLOGÍA 100
1.1. La patología, en general, como «depotenciación» de vida y «desasimiento» *100*
1.2. La patología como enfermedad de civilización y el nuevo «malestar en la cultura» *104*
2. PATOLOGÍAS ACTUALES DEL VACÍO 108
2.1. Supuestos ontológicos: la existencia humana como intersticio errático y su decadencia en cuanto «organización del vacío» y «ficcionalización del mundo» *108*
2.2. Patologías del vacío *111*

CAPÍTULO 5. NIHILISMOS NEURASTÉNICO Y FANÁTICO. PATOLOGÍAS Y TERAPIAS DEL CRITERIO EN LA GLOBALIZACIÓN
Óscar Barroso Fernández 121

1. LAS PATOLOGÍAS DEL CRITERIO COMO PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN 121
2. SOBRE LA INTELIGENCIA SENTIENTE Y EL ÁMBITO TRASCENDENTAL 122
3. LA CIRCULARIDAD DE CREENCIAS E IDEAS 126
4. PATOLOGÍA DEL CRITERIO CON BASE EN EL EMPOBRECIMIENTO DEL ÁMBITO TRASCENDENTAL 129
5. LA CONFRONTACIÓN ENTRE EL NIHILISMO NEURASTÉNICO Y EL FANÁTICO 135
6. TERAPIAS CONTRA EL NIHILISMO NEURASTÉNICO BASADAS EN UNA *POLÍTICA DE VIDA* 136
7. DE LA POLÍTICA DE VIDA A LA POLÍTICA 139
8. LA TENTACIÓN DE LAS TERAPIAS COMUNITARISTA Y NEOLIBERAL 141
9. LA LUCHA CONTRA EL ECONOMICISMO Y LA APUESTA POR LA EDUCACIÓN 143

CAPÍTULO 6. FENOMENOLOGÍA DEL FIN DEL ARTE Y LA ESTETIZACIÓN. PATOLOGÍAS DE LA HOMOGENEIZACIÓN
Leopoldo La Rubia de Prado 147

1. INTRODUCCIÓN 147
2. FENOMENOLOGÍA DEL FIN DEL ARTE 149
2.1. El carácter pasado del arte (Hegel), el fin del arte y sus derivas (Gadamer y Patočka) *151*
2.2. El fin del arte en A. C. Danto ("El fin del arte" y "Tres décadas después del fin del arte") *153*

3. ESTETIZACIÓN COMO SÍNTOMA DEL FIN DEL ARTE.....159
4. EL CONCEPTO DE FRONTERA EN EL ARTE.....168
5. ¿ALTERNATIVAS AL FIN DEL ARTE? J. DEITCH, F. STELLA Y D. KUSPIT 171

III

PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN Y EL PROBLEMA DE LAS PASIONES

CAPÍTULO 7. BREVE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO TERAPIA EN EL ESTOICISMO
Inmaculada Hoyos Sánchez.....179

1. ELOGIO DE LA FILOSOFÍA COMO TERAPIA EN LA ANTIGÜEDAD.....180
1.1. Juicios de valor falsos o las pasiones como enfermedades del alma.....*182*
1.2. Crítica de las instituciones políticas o la filosofía como terapia social.....*184*
2. LA ACTUALIDAD DE LA TERAPÉUTICA ESTOICA. LA TEORÍA DE LAS EMOCIONES DE M. NUSSBAUM.....186
A MODO DE CONCLUSIÓN: LA COMPLEJIDAD Y ACTUALIDAD DE LA TERAPIA ESTOICA.....190

CAPÍTULO 8. LA DEUDA ONTOLÓGICA ANTE LA LOCURA COMPARTIDA. REFLEXIONES DESDE MICHEL FOUCAULT
María Eugenia González Lara.....193

1. INTRODUCCIÓN 193
2. LAS RAÍCES FENOMENOLÓGICO EXISTENCIALES DE LA ENFERMEDAD EN MICHEL FOUCAULT 194
3. EL PODER COMO CONDICIÓN OBJETIVA DE LA ENFERMEDAD EN LA SOCIEDAD DE LA NORMALIDAD 197
4. TERAPIA SOCIAL: LA RECONSTRUCCIÓN DE LAS RELACIONES CON EL MUNDO 198

CAPÍTULO 9. EL LENGUAJE DE LA LOCURA COMO CRÍTICA A LA CULTURA
Rita Canto Vergara.....203

INTRODUCCIÓN 203
1. ENTRE EL *COGITO* Y LA LOCURA, ENTRE LA RAZÓN Y LA CERTEZA 205
2. ENTRE PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA.....210

CAPÍTULO 10. FOCOS DE LAS ACTUALES PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN
Juan David Zuloaga Daza.....217

1. SALUD Y DESEO.....218
2. EL DESEO Y EL ESTADO 219
3. EXACERBACIÓN DEL DESEO ESPURIO 221
4. EL NIHILISMO: POR UNA POLÍTICA JOVIAL.....222

IV

PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN, ÉTICA Y POLÍTICA

CAPÍTULO 11. LA TERAPIA COMO POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO PLATÓNICO. DE LA *APOLOGÍA* AL *GORGIAS*
Álvaro Vallejo Campos.....227

INTRODUCCIÓN 227
1. EL CONTEXTO DEL PROYECTO SOCRÁTICO: LA SOFÍSTICA Y LA MEDICINA 228
2. SÓCRATES Y EL CUIDADO DEL ALMA 234
3. LA TRANSFORMACIÓN DE LA TERAPIA FILOSÓFICA EN POLÍTICA 238

CAPÍTULO 12. LA RESPONSABILIDAD COMO "GRANO DE LOCURA"
Pablo Pérez Espigares 243

1. LA ÉTICA COMO TRAUMATISMO.....244
2. LA SUSTITUCIÓN O LA RESPONSABILIDAD COMO "GRANO DE LOCURA" 249

CAPÍTULO 13. TECNOLOGÍAS DEL CUIDADO DEL MUNDO
Javier de la Higuera Espín 255

1. EL DISPOSITIVO MUNDO.....255
2. ¿QUÉ ES EL PRESENTE?.....259
3. EL JUEGO DEL MUNDO.....261
4. PENSAR LA NADA DEL MUNDO QUE HACE MUNDO.....264

CAPÍTULO 14. EL NAUFRAGIO DE OCCIDENTE Y LA FILOSOFÍA ENMUDECIDA
María Eugenia Borsani.....273

1. EL MUNDO ESTALLA, LA FILOSOFÍA CALLA.....273
2. SUMARIA ACCIÓN INTERPELATIVA PUERTAS ADENTRO DE LA FILOSOFÍA 275
2.1. Vamos con Descartes *276*
2.2. Breves líneas de Hume, algunas más sobre Kant y unas pocas sobre Voltaire.....*279*
2.3. También los contractualistas.....*282*
2.4. Hegel, el desarrollo del espíritu.....*283*
3. LO DECOLONIAL Y DECOLONIZANTE 284
4. CIERRE 286

SOBRE LOS AUTORES.....289

PRÓLOGO

Una crisis atraviesa nuestra época. Se suele decir de ella que es económica y política. Y es cierto. Ahora bien, la tesis que mantiene este libro subraya que, además y más profundamente, la crisis del presente pertenece al *espíritu* cultural, entendiendo por él el modo en que el substrato vital de la comunidad entera se comprende a sí mismo y a todo lo que lo rodea. La cultura es ese fondo de visiones sobre lo real, valoraciones y modos de vida sobre el que toma asiento cualquier práctica social o política. Al referirnos a un *malestar de civilización* queremos decir que la cultura de nuestra civilización occidental genera un oculto o clandestino sentimiento de desazón, un inquietante desasosiego que está más allá de los individuos concretos, es decir, que posee un carácter colectivo. El texto, por otra parte, intenta sostener que este malestar colectivo procede del hecho de que nuestra civilización occidental está enferma en el presente. Una afirmación así hay que tomarla con cierta precaución. La enfermedad cursa temporalmente y puede llegar a desaparecer tras un periodo de convalecencia, lo que quiere decir que sería inadecuado al contenido de estas páginas atribuirle un espíritu catastrofista y, peor aún, adivinatorio o hechiceramente ocultista. Muy al contrario, pretende ser riguroso, lo consiga o no, al enjuiciar nuestro presente occidental.

¿Pero qué significado posee esta *enfermedad*? ¿Acaso pueden sufrir dolencias las culturas o las sociedades como en el caso de los individuos? La respuesta es que sí, por sospechoso que parezca. Y esto se ha señalado, tanto desde la filosofía como en el campo de la psicopatología y de la sociología.

La mayor parte de las corrientes filosóficas del siglo XX se han movido en este *juego de lenguaje* cuando han diagnosticado nuestra actualidad. Los potentes estudios de Th. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse o Walter Benjamin, todos ellos pertenecientes a la *Escuela de Francfort*, convergen en encomendar a la Teoría Crítica la tarea de desenmascarar patologías[1]. En esta línea ilustrada, la enfermedad está referida a la racionalidad que subyace a la totalidad de lo social contemporáneo, como sistema de lo que llamaron *sociedad administrada*. Sus aspectos morbosos fueron considerados desde ese punto partida como formas de depauperación de la razón autónoma, devenida estratégico-instrumental bajo el yugo de mecanismos pre-conscientes y supraindividuales que, amparados en su invisibilidad inmediata, se convierten en *cuasi-leyes* capaces de dirigir ciegamente la praxis colectiva. Sus valoraciones sobre el estado de *salud* de nuestro presente occidental fueron tan pesimistas, incluso, que se sintieron tentados a pensar que ni siquiera sus propios descubrimientos

[1] V., por ejemplo, Adorno, Th.W./Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994 (ed. orig.: 1947) y Horkheimer, M., Barcelona, Barral, 1973 (ed. orig.: 1968).

terapéuticos podrían lograr algún avance, por lo que se mantuvieron en la trágica tensión de una *esperanza desesperanzada* o *desesperanza esperanzada*. Sus seguidores no han abandonado este lenguaje. Para J. Habermas, la *colonización del mundo de la vida* por la racionalidad estratégico-instrumental constituye el drama que penetra hoy en el completo espectro de la base social, alimentando patologías intersubjetivas[2]. K.-O. Apel, que forma con él una yunta filosófica, no duda en poner la teoría de la acción comunicativa al servicio de una "autoterapia de la humanidad"[3]. Y el que parece hoy erigirse en adalid de una tercera generación francfortiana, Axel Honneth, toma actualmente el relevo en esta misma orientación hablando de "patologías de la razón"[4].

Más difícil se antoja imaginar dictámenes paralelos en las filosofías no ilustradas o de ascendencia contra-ilustrada. Sin embargo, los dos grandes maestros en el examen del nihilismo, Nietzsche y Heidegger, lo han hecho, de forma tal que sus reverberaciones nos llegan hasta hoy. El nihilismo es para ambos, si generalizamos, el fenómeno fundamental de nuestra época al nivel globalizante del mundo de la vida. Se trata de una decadente negación de la vida (según el primero) que contrarresta la voluntad de crecimiento y expansión de los pueblos mediante fuerzas reactivas, fuerzas generadas por la impotencia y creadoras de valores al servicio de la temerosa huída del mundo. En el caso del segundo, el fenómeno se refiere a una reducción del ser al carácter de un nada vacía, lacra que se extiende en el presente bajo la forma de una comprensión técnica del mundo tendente a convertir todo lo que existe en objeto al servicio del arbitrario dominio del hombre, que anda, así, desarraigado como un ser-sin-mundo. Pues bien, ambos han relacionado el nihilismo con la enfermedad de occidente. Nietzsche llamó a esta decadencia nadificante expresamente "enfermedad". No extraña que se considerase a sí mismo un filósofo-psicólogo y que identificase los efectos del nihilismo como fenómenos mórbidos[5]. No en vano se lo ha llamado «médico de la civilización»[6] y se ha enaltecido su obra, junto a la de Freud y la de Marx, como un magnífico arte de terapéutica y de curación que en el siglo XIX reemplaza a las técnicas de salvación[7]. Por su parte, Heidegger ha entendido nuestra época como consumación del nihilismo y a este último como «agente patógeno»[8] que genera multitud de enfermedades.

Así, pues, el tema del presente libro no es nuevo en el ámbito de la reflexión filosófica, ni se expresa en un lenguaje inusual. Occidente está enfermo, sí. Esa es la convicción que rige el conjunto de trabajos que se incluyen en él, aunque las opiniones sean más o menos radicales. Por eso se refiere a "patologías de civilización".

Cuando utilizamos esta expresión, la de "patologías de civilización", no nos estamos refiriendo, hay que advertirlo desde el principio, a fenómenos de origen individual y

---

[2] V. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987 (ed. orig.: 1981).
[3] Apel, K-O., *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985 (ed. orig.: 1973), tomo II, p. 120.
[4] Honneth, A., *Patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz editores, 2009 (ed. orig.: 2007).
[5] *V.*, p. ej. Nietzsche, F., "El nihilismo europeo", en *Fragmentos* póstumos, Madrid, Tecnos, 2006, vol. IV.
[6] Deleuze, G./Guattari, F, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993 (ed. orig. : 1991), p. 114.
[7] Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970 (ed. orig. : 1967), pp. 55 y ss.
[8] Heidegger, M., "En torno a la cuestión del ser" (1955), en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 315 ss.

propagados o repetidos en el entramado social. Tales patologías poseen, más bien, un carácter ontológico-cultural, es decir describen modos de enfermedad que se extienden al ámbito trans-individual de la cultura occidental y actual, considerada ésta —como se ha dicho— en cuanto substrato de su modo de vida en conjunto. La acepción ontológica añade la significación según la cual tales formas enfermizas de existencia son presupuestos inmanentes, responsables de comprensiones o visiones del mundo en su globalidad y, por ello, de estilos subyacentes en nuestras valoraciones y prácticas colectivas.

Habría que tomarlas también al modo de "patrones" cuya expresión en la realidad cultural es siempre gradual, mayor o menor. Apuntan a tendencias generalizadas, a fuerzas ciegas que impulsan nuestro presente occidental desde la trastienda de su autocomprensión explícita, orientando, por tanto, las figuras conscientes conforme a las cuales enjuicia, evalúa o emite justificaciones, aparentemente exentas de motivaciones poco nobles que yacen en su fondo.

La filosofía no emprende esta tarea en solitario. El problema implica, de suyo, una relación interdisciplinar con otros ámbitos del saber, como la sociología, las ciencias políticas o la psicopatología. El presente volumen, sin menospreciar al resto, utiliza lazos, sobre todo, con esta última, como un primer paso que aventura conexiones más amplias en un futuro posible y deseable para el grupo que ha trabajado en él.

La psicopatología se ha ocupado hasta ahora, ante todo, del estudio de patologías individuales. Pero no está en su horizonte reducirse a ellas. Freud mismo anticipaba ya la ampliación del trabajo analítico a la cultura en general, tomando precauciones comprensibles que afectan a la problematicidad de proyectar categorías de lo singular al terreno de lo colectivo: "Pese a todas estas dificultades, podemos esperar que algún día alguien se atreva a emprender semejante patología de las comunidades culturales"[9]. Y, ciertamente, en esa dirección parten actualmente líneas desde la psiquiatría transcultural y la psicología social de la actualidad, así como desde la obra de pensadores concretos cuya investigación se mueve en el quicio de la filosofía, la psicopatología y la sociología.

Son muchos los problemas concernidos en la temática que aborda el texto. La necesidad de sortear o escapar a un modelo binario y oposicional, basado en la distinción entre "normalidad" y "anomalía", es uno de los más importantes. Pero ello implica alcanzar una noción de "salud" y operar con otros conceptos —patología, normatividad, etc.—, asunto arduo que emprendemos con intención rigurosa y actitud modesta, con el fin de animar un campo de investigación que, a nuestro juicio, posee un gran porvenir y necesita de la colaboración de profesionales de adscripciones variopintas.

La mayoría de los capítulos incluidos en el volumen son fruto de indagaciones realizadas por el equipo de trabajo del Proyecto de Investigación *La filosofía como terapia social*[10],

---

[9] Freud, S., *El malestar en la cultura*, Alianza, § 8, pp. 86-7. También en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, tomo VIII (1974), p. 3066.

[10] http://www.ugr.es/~filosofiayterapia/

concedido por el Ministerio español de Ciencia e Innovación a principios de 2010. Se suman aportes de invitados a las *Jornadas Internacionales sobre Filosofía y Patologías de Civilización*[11], que tuvo lugar en Granada, durante los días 27 y 28 de septiembre de 2011. Una primera versión apareció bajo el título de *Occidente enfermo* (München, GRIN Verlag GmbH, 2011). La presente edición ha transformado los contenidos, que han sido alterados por las mejoras que se han hecho necesarias después de un tiempo mayor de investigación. Además, han sido incorporados trabajos de otros colaboradores.

Resta señalar que el texto, aunque congrega diferentes perspectivas, ha sido pensado y preparado conjuntamente, de modo que parte de una común asunción de los supuestos señalados, en su sentido general, y aspira a ofrecer una estructura coherente, distribuida en ámbitos diversos y conectados entre sí.

El editor

[11] http://www.ugr.es/~filosofiayterapia/Jornadas2011/Welcome.htm

I

EL NIHILISMO: AGENTE PATÓGENO DEL PRESENTE. REFLEXIONES PREVIAS

CAPÍTULO 1

Civilización nihilista, cultura de la salud y creatividad

DIEGO SÁNCHEZ MECA*

1. ASPECTOS DEL NIHILISMO

Un tema reiterativo en la obra de Nietzsche es el de la búsqueda de las condiciones necesarias para un ejercicio de la creatividad tal que resulte capaz de transformar, en sentido positivo, las condiciones sociales en las que vive el europeo contemporáneo. Una de estas condiciones, tal vez la más importante, es la del cambio que debe producirse en la actitud que este europeo mantiene en relación a sus propios impulsos naturales, tradicionalmente reprimidos y anatematizados por la moral tradicional; un cambio en el sentido de integrar estos impulsos para que funcionen en nosotros como las fuentes de nuestra energía positiva. Para Nietzsche, de un hombre reprimido, debilitado, enfermo, interiormente dividido y en permanente conflicto consigo mismo no puede brotar más que una acción y una creatividad nihilistas, o sea, impregnadas de resentimiento, de miedo y de espíritu de venganza. Por eso, esta condición depende, en último término, de otra mucho más fundamental, o sea, depende de todo un proyecto de transformación de la cultura de Occidente al que Nietzsche se refiere cuando habla de una transvaloración o inversión de los valores como modo de superar el nihilismo. Una transvaloración que no es un simple cambio de unos valores por otros, sino una transformación del elemento mismo del que brota el valor de los valores, o sea, el cambio de la negación por la afirmación, o de la reacción por la acción.

Así que a hacer posible esta transformación se orienta toda la reflexión que Nietzsche articula a partir del anuncio, o de la idea, de la muerte de Dios. Si tuviéramos que resumir en un sólo rasgo lo que mejor distingue la aportación de Nietzsche al debate de las ideas contemporáneas, probablemente habría que señalar la radicalidad con la que se enfrenta al problema de la muerte de Dios como problema de la pérdida, en las sociedades contemporáneas de Occidente, de la fe en la religión cristiana y, por tanto, del fundamento de todo valor en sentido absoluto. Nadie pondrá en duda —creo yo— que esta pérdida ha representado una de las conmociones que más gravemente han afectado al mundo contemporáneo y, por tanto, al rumbo de la historia occidental. Porque con la muerte del Dios cristiano, lo que desaparece es la autoridad incuestionable de la verdad y del bien. Nuestra

* Catedrático de la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia). dsanchez@fsof.uned.es

vida ya no tiene puntos de referencia absolutos fuera del vivirla meramente. Desaparecen las metas trascendentes. Y tanto los valores de la moral como las verdades del saber dejan de ser cosas establecidas eternamente y para siempre, para aparecer como meras creaciones del hombre, que colectivamente las ha ido produciendo para satisfacer las exigencias de su existencia en el mundo. Es lo que Nietzsche piensa como la irrupción del nihilismo, el más inquietante de todos los huéspedes. Este advenimiento del nihilismo tiene, por lo menos, tres aspectos importantes:

1º) Un aspecto negativo en cuanto desengaño traumático o toma de conciencia del absurdo: "Nihilismo —dice Nietzsche— quiere decir que los valores supremos, a cuyo servicio el hombre consagraba su vida, pues los consideraba establecidos por Dios, han perdido su valor y se han convertido en nada". Es decir, con la desvalorización de los grandes valores tradicionales, todos esos sueños de inmortalidad y de diferencia espiritual del hombre frente a los demás seres del mundo, pierden toda su fuerza y su razón de ser. El hombre y su destino no tienen un fundamento divino, sino que su existencia se reduce a su vida sobre la tierra, igual que la de los animales y la de los demás seres mundanos.

2º) Un aspecto positivo, según el cual el nihilismo sería una gran conquista de la conciencia moderna en su esfuerzo de autosuperación y búsqueda de liberación. Porque con la muerte de Dios, el hombre queda, por primera vez en la historia, en condiciones de ejercer plenamente su libertad. Ya no tiene que obedecer leyes y valores metafísicos indiscutibles, establecidos desde siempre por un ser supremo, sino que, puesto que todo valor y toda verdad no son más que interpretaciones, o sea, invenciones humanas creadas para desarrollar, organizar y hacer posible nuestra vida sobre la tierra, no sólo podemos, sino que debemos ejercer nuestra libertad sometiendo críticamente a examen esas interpretaciones y aceptándolas y rechazándolas, pudiendo cambiarlas por otras que nos parezcan mejores. Incluso ese primer aspecto negativo que el nihilismo tiene de conciencia del absurdo, quedaría entonces en cierto modo diluido por esta virtualidad liberadora, en la medida en que lo que se rompe no es más que una ilusión, se deshace una mentira de siglos que impedía el pleno ejercicio en libertad de la creatividad humana de interpretaciones y de valores siempre nuevos.

3º) Pero el nihilismo tiene todavía un tercer aspecto. Dice Nietzsche que, aunque tras la muerte de Dios, estamos en disposición de sentirnos libres para aceptar o rechazar lo que son meros convencionalismos útiles para vivir en sociedad, eso es precisamente lo que no hacemos. O sea, no hacemos uso de nuestra libertad, sino que generalmente, aunque ya no creemos en ese Dios cristiano como fundamento metafísico de la verdad y del bien, seguimos comportándonos ante la moral y ante la ciencia como si sus valores y sus verdades fueran absolutos e indiscutibles. ¿Por qué? Nietzsche responde a esto al final de su *Genealogía de la moral* y dice: "Porque algún sentido es mejor que ningún sentido, y porque el hombre prefiere incluso querer la nada a no querer en absoluto". En otras palabras, el hombre, según Nietzsche, tiende a llenar ahora ese hueco que ha dejado el Dios muerto con otras máscaras, sin duda peores, de la nada. Por eso continúa siendo un nihilista, porque sigue haciendo de la nada la guía de su existencia. Y es que la muerte de Dios no cura automáticamente al hombre

de su patología nihilista, por lo que ese hombre angustiado y debilitado tras dos mil años de intoxicación y de represión, no es capaz de asumir ahora su condición de ser mundano y de vivir de acuerdo con valores que tengan su fundamento en esta vida y en la libertad que nos es propia, sino que sigue enajenándose en los paraísos artificiales y en los trasmundos.

Así que Nietzsche señala estos tres aspectos del nihilismo y formula un diagnóstico desde el que no es difícil adivinar la tarea que se le plantea ni la orientación que guiará su proyecto de renovación cultural. En adelante, si debe haber algún criterio para distinguir lo verdadero de lo falso, o lo bueno de lo malo, tal criterio no podrá ser otro que la vida misma, sus exigencias, su desarrollo y su perfeccionamiento creciente. Lo bueno y lo verdadero será lo que favorece la vida, lo que contribuye a su salud, a su fortalecimiento y a su intensificación. Y lo malo y lo falso será todo aquello que la perjudica, que la hace enfermar y decaer. ¿Qué pasa cuando aplicamos este criterio a un enjuiciamiento crítico del sistema de creencias, de ideas y de valores que la tradición occidental asumía como la verdad y el bien, y que han llegado a formar parte de la sustancia misma de la humanidad por la fuerza de la costumbre? Pues que todo ese sistema se descubre como instrumento de una estrategia destinada a la domesticación y sometimiento del ser humano en lo que respecta a sus energías naturales. Los ideales ascéticos, característicos de nuestra cultura, proponen como virtud cardinal prescindir e incluso eliminar los impulsos. Se entiende la espiritualización como el contraproceso de lo que podría imaginarse como un desarrollo del individuo humano como ser natural. Por eso, cuando Nietzsche habla de superación del nihilismo, habla, entre otras cosas, de superación de esa moral antinatural en virtud de la transvaloración, o sea, cambiando el valor de los valores para hacerlos conformes con la vida y con sus exigencias de crecimiento y diferenciación. Entonces, en lugar de sentir los impulsos naturales como algo peligroso que es preciso contradecir y reprimir, se vería en ellos las fuentes de la creatividad, cuyo aprovechamiento haría que nuestra existencia se realizase de un modo más pleno, noble y saludable.

Pues bien, si nos fijamos un poco, es también el horizonte de este mismo propósito renovador el que determina el tipo de método que Nietzsche elige para esa empresa de crítica y de transformación llevadas a cabo desde la óptica de la vida. O sea, la genealogía, el método genealógico. Este método no pretende otra cosa que determinar, en el origen de todo valor y de toda verdad que se presentan como tales, cuál es la actitud que representan ante la vida. Y ello con el propósito de poner de manifiesto adónde conducen, o sea, cuales son sus repercusiones y sus consecuencias en relación al saneamiento o al empobrecimiento de la vida. Desde luego, la diferencia que este método genealógico introduce en el modo de hacer filosofía, con respecto a los tradicionales métodos filosóficos y científicos, es bastante visible. Porque ya no se pregunta ante un conocimiento, por ejemplo —como hacía Kant, y después de él todo el positivismo— cuáles son las condiciones necesarias para que pueda ser tenido por verdadero científicamente, sino qué valor representa para la vida, ya que lo decisivo en él no es tanto lo que en él se dice, sino los motivos, las fuerzas o la voluntad que impulsa a decir eso que se dice. Aplicando este método a las creencias religiosas, a las doctrinas filosóficas, a los valores de la moral, a los procedimientos y resultados de la ciencia, Nietzsche descubre que la actitud más frecuente que ha inspirado hasta ahora la creatividad de esta cultura ha sido

una actitud cobarde ante la vida, una actitud de negación y de rechazo, producto de la enfermedad, del miedo y de la debilidad. Las creaciones del hombre educado —o tal vez más bien habría que decir "domesticado"— por el espíritu de la metafísica y de la moral platónico-cristianas, son creaciones nihilistas, en las que ese hombre refleja sus propias tensiones y contradicciones internas. Y el modo como refleja ese conflicto interno en sus producciones espirituales es plasmando en ellas su propia escisión, o sea, imbuyéndolas de esa ruptura platónico-cristiana entre un mundo aparente y un mundo verdadero, dualismo que Nietzsche considera como el origen último de la enfermedad nihilista en la medida en que actúa como un mecanismo eficaz de disgregación, de descomposición y de alienación. Para decirlo en otras palabras. En todas las esferas de nuestra cultura alentaría la misma aspiración a un deber ser ideal, propuesto como meta suprema a conseguir, frente al cual la realidad o el mero ser de nuestra existencia concreta es siempre un ser imperfecto y despreciable.

Esta separación entre el deber-ser que nunca llega a ser, y el ser que somos siempre imperfecto e insatisfactorio, se vertebra sobre un juicio de valor según el cual el que vale es el mundo verdadero y trascendente, o sea, el mundo del deber-ser, mientras que este mundo nuestro en el que estamos no es más que un mundo de apariencias, un mundo falso y sin valor. Y así se induce al hombre a despreciar este mundo y a sacrificar su vida por un más allá ideal. Se le enseña a desconfiar de los sentidos y a sentir los impulsos naturales como algo peligroso que es preciso contener y suprimir. En conclusión: lo primero y más fundamental que ha de cambiar si queremos acceder a un tipo de creatividad sana, es este trasfondo nihilista que determina un modo de valorar y un tipo determinado de valor de los valores. Esta sería, pues, la primera condición.

2. EDUCACIÓN PARA LA CREATIVIDAD

Pero Nietzsche señala, además, al menos otras tres condiciones que podrían muy bien ser entendidas como desarrollos concretos en los que se articularía esta primera condición fundamental, y que son: 1) Un replanteamiento del concepto mismo de educación, y de las estrategias educativas, en consonancia con el nuevo modelo de hombre que se trata de lograr; 2) Un cambio en la concepción de la creatividad misma, y 3) Un cambio en la concepción del individuo creativo.

Empecemos por referirnos a esa gran cuestión que es siempre la educación y el modelo de hombre que se trataría de lograr a través de ella. Como es sabido, Nietzsche entiende la filosofía al mismo tiempo como una terapia, de la que espera la curación de la enfermedad nihilista, y como una empresa educativa que debe orientarse a la formación de lo que él llama el superhombre. De lo que se trata, en cualquier caso, es de superar ese modelo de hombre débil y enfermo que es, para Nietzsche, el nihilista. Porque, ¿qué tipo de hombre es ese —se pregunta Nietzsche— que ha hecho depender hasta ahora toda su existencia de la fe en un mundo verdadero, el cual no era, en realidad, otra cosa que un producto de su imaginación? Y se responde: Pues un hombre que no tiene la fuerza suficiente como para crear él, en la realidad, el mundo que desea. "Nihilista —dice Nietzsche— es el hombre que cree que el

mundo, tal como es, no debería existir, y que el mundo, tal como debiera ser, existe, y que sólo es cuestión de encontrar el camino, o sea, el método, para llegar a él". Sin embargo, este hombre nihilista, que (adoptando una actitud pasiva e infantil) se limita a creer en la realidad de lo que inventa, porque —repito— no tiene la fuerza suficiente como para aceptar la vida tal como es y luchar activamente por reconfigurarla de acuerdo con sus aspiraciones, es así de infantil y reactivo como consecuencia de siglos de educación o, más bien, como Nietzsche gusta decir, de domesticación. Y es desde esta perspectiva desde la que mejor se explica por qué se parecen tanto, para Nietzsche, y hasta llegan a ser a veces la misma cosa, el idealismo platónico-metafísico y el cristianismo.

En el pensamiento de Nietzsche, el cristianismo es el máximo responsable de todos los grandes errores de la historia europea, y el idealismo metafísico, que se configura de acuerdo con los valores centrales del cristianismo, coincide con él también en la pretensión de hacer valer una verdad única y una moral única para todos, sin dejar espacio alguno a las diferencias. Para Nietzsche, es esta nivelación ética y teorética la que determina la fuerza actual del predominio del rebaño. Más en concreto, y en relación con el cristianismo, dice Nietzsche que esta situación de conformismo, de pasividad y de rebaño, característica del europeo de hoy, es la consecuencia de dos milenios de educación en los valores cristianos. ¿Cuáles son estos valores? Pues la humildad, la pobreza, el autosacrificio, la obediencia, la castidad, la sumisión, la esperanza en el más allá, etc. Valores propios de una humanidad débil y decadente, que al haber quedado implantados como predominantes, se ha culpabilizado desde su predominio y se ha reprimido desde ellos al hombre vitalmente fuerte, sensual, independiente y dominante. De modo que el cristianismo habría ejercido como una especie de seducción que ha llevado a la consagración universal del espíritu del rebaño, combatiendo como exponentes del mal a los hombres vigorosos y llenos de vitalidad, y ensalzando a los peor dotados y a los mediocres. "Sin muchos escrúpulos —dice Nietzsche— a la hora de utilizar medios coactivos y violentos, el cristianismo ha exigido que se creyera en él, mandando al infierno a todo aquel que se negara a hacerlo". Y así es como ha educado a un tipo de hombre asustadizo, miedoso, que reprime su energía vital y sus impulsos de independencia y de libertad, logrando hacer de la humanidad eso que Nietzsche llama un rebaño. Por su parte, el idealismo metafísico tiene también, en lo que a esta forma de educación de la humanidad se refiere, los mismos efectos de nivelación y rebañización que el cristianismo. Por eso Nietzsche se propone combatirlo, pues para él esta filosofía lleva en su cuerpo —dice en el *Anticristo*— sangre de teólogos.

Estos mismos supuestos, desde los que Nietzsche formula su crítica (o sea, la idea de que el individuo sano y creativo se caracteriza, frente al nihilista, por una voluntad de poder afirmativa), son los que determinan también ese severo dictamen que él lanza contra la historia social europea en la primera parte de su *Genealogía de la moral*. Según la explicación que da Nietzsche ahí, el sentido de esta historia ha sido el de la victoria del resentimiento y del deseo de venganza, característico de los débiles, que, siendo mayoría, han logrado neutralizar a los individuos excepcionales y superiores, impidiendo su desarrollo y proliferación. ¿Cómo han conseguido esto los débiles? Pues obligando a los mejor dotados, o

sea, a los que quieren hacer valer su individualidad como diferencia, a aceptar unas verdades y a vivir de acuerdo con unos valores que son los mismos para todos, es más, que son los únicos y absolutos. Esta labor de igualación mediante la represión de las diferencias habría hecho languidecer la vida humana, favoreciendo el triunfo histórico del resentimiento hasta nuestra época misma.

No obstante, dice Nietzsche, esto no ha sido así a lo largo de toda la historia de Europa. Ha habido una etapa de esta historia que podemos contemplar como contraejemplo, y de cuyo carácter tendríamos que partir para acometer la reforma de nuestra cultura moderna. Es la época de los griegos anteriores a Sócrates y Platón, una época que representa la prueba de que es posible asumir nuestra condición de seres mundanos y aceptar y afirmar la vida, incluso en sus aspectos más terribles. Y hacerlo, además, con jovialidad. La grandeza de los griegos habría sido, pues, producir una cultura más sana, más afirmativa y llena de vitalidad, profesando ese pesimismo de la fuerza que se expresa en sus creaciones artísticas, especialmente en la tragedia. Pues en la tragedia se expresa, sobre todo, un modo valiente, heroico y noble de afrontar la vida como es, incluidas sus desgracias y sus catástrofes, y de hacerlo con serenidad, como si el mundo no fuera más que un gran juego o una especie de teatro en el que nosotros somos los actores de un espectáculo que nadie mira. La cultura griega, en definitiva, que es una etapa situada en el origen de nuestra historia europea, se convierte así, para Nietzsche, en algo muy superior a todo lo que vino después, desmintiendo de este modo esa ideología del progreso como acumulación. Con Sócrates y Platón se inicia la decadencia, en la medida en que, introduciendo la razón como instancia suprema y guía de la existencia que debe regirla en lucha contra los impulsos y los instintos naturales, preparan ya el terreno al cristianismo y sus ideales ascéticos. Y así es como se van atando todos los cabos para una explicación coherente del nihilismo europeo.

Lo que Nietzsche viene a decir, en este sentido, es que si la cultura europea se enferma con Sócrates y Platón es porque, a partir del influjo de sus filosofías, se invierte la relación jerárquica natural, existente entre los griegos, entre la razón y la vida o voluntad de poder. Y al quedar invertida y trastocada esa relación, la seguridad del comportamiento instintivo, el valor del heroísmo y la espontaneidad llena de gracia características de una forma de vida bien avenida con la naturaleza, como era la de los griegos, son sustituidas por el predominio de la razón, es decir, por la práctica habitual de racionalizarlo todo. O dicho en otras palabras: el culto a la racionalidad, la exaltación de los comportamientos conscientes, de la previsión y el cálculo de los acontecimientos, y la pretensión de un control y una supresión de las pasiones para regirse sólo de una manera racional, que es el ideal de vida que se propaga a partir de Sócrates y Platón, lejos de ser, según la perspectiva de Nietzsche, un cambio adecuado para perfeccionar nuestra vida, es el signo de una enfermedad de decadencia: "Tener que combatir los instintos —dice Nietzsche— es la fórmula de la decadencia. Pues mientras la vida crece, la fórmula es felicidad igual a instinto".

Esta era, por lo demás, la conclusión a la que Nietzsche llegaba después de un análisis de cómo cambia la educación en Grecia a partir de Sócrates y Platón. Dice Nietzsche que, para los griegos de la época clásica, la educación de los jóvenes tenía como objetivo consolidar en

ellos la seguridad de sus instintos, como manera más eficaz de asegurar el éxito en el bien obrar. De la misma forma que un guerrero trata de adquirir una destreza y una seguridad automáticas para el combate, ejercitándose todos los días en el manejo de las armas, así el joven debía ser educado para que aprendiese a actuar bien en su vida por instinto. Cuando Sócrates y Platón recomiendan el conocimiento racional como condición del bien obrar, la educación comienza a ser fundamentalmente intelectual, teórica, abstracta. No sólo no es ya una educación de los instintos, sino que es una educación contra los instintos, a los que hay que suprimir como obstáculos para un comportamiento racional. No sólo no es ya una educación dirigida al bien obrar en los comportamientos individuales concretos ligados a la vida, sino que es un aprendizaje de normas y de conocimientos abstractos y universales convertidos en el mundo verdadero existente más allá de este. Con esto el hombre se convierte él también en algo abstracto y genérico. Pierde su individualidad y se siente tan sólo dependiente de condiciones comunes que le igualan y le subordinan a los demás.

3. Condiciones de una cultura sana

Veamos ahora lo que Nietzsche piensa acerca de cómo, en esta propuesta suya de una renovación de la cultura occidental, quedaría definido el concepto mismo de creatividad, la búsqueda y consecución del conocimiento y la acción de producir y crear cultura. Empecemos por preguntarnos, sin abandonar el hilo de lo que venimos tratando, por qué, para Nietzsche, con Sócrates y Platón, la razón se convierte, frente a los instintos, en la guía suprema de la existencia, momento en el cual se iniciaría la decadencia del hombre europeo. Respuesta: pues porque se estima que la razón es capaz de permitirnos conocer el mundo como es, así como las leyes fundamentales y eternas del orden moral. Y esta fe, que no es otra cosa que un optimismo lógico, se convierte en el criterio determinante de todo conocimiento, de toda creatividad y de toda producción de cultura. Casi toda la filosofía occidental, a partir de aquí, ha coincidido en señalar, efectivamente, que los sentidos engañan, mientras que con la razón podemos corregir sus errores. Por eso la razón se convierte en el camino hacia lo verdadero. La razón es la facultad que nos pone en posesión de la esencia de lo verdaderamente real mediante su conceptualización. Pues se cree —y esta es la fe que impregna todo el racionalismo filosófico— en una correspondencia a priori entre realidad y razón, que en los filósofos más optimistas llega a convertirse en identidad: la realidad es racional y lo racional es lo real. Para Descartes, por ejemplo, cualquier conocimiento no es sólo interesante y deseable, sino también posible. No habrá conocimiento —dice— por muy alejado que se encuentre, ni verdad por muy inaccesible que parezca, que no pueda ser alcanzada por la razón, si esta sigue el camino o método adecuado. O sea, que la confianza en las posibilidades de la razón para alcanzar la verdad en sí es poco menos que ilimitada. Además, puesto que el tipo de verdades que la razón proporciona es el tipo de conocimiento adecuado a los hechos, es en él en el que puede apoyarse la técnica y, por tanto, el progreso en el dominio de la naturaleza, del que depende el bienestar de la humanidad. Nietzsche aplica a este optimismo una doble crítica:

1) En primer lugar, señala que este optimismo, que cree que podemos llegar a conocer lo que es la realidad en sí, ya se ha evaporado en gran medida él solo. Ha contribuido a ello, sobre todo, Kant, que demuestra el carácter de mero producto cognoscitivo de todo conocimiento. Por tanto, si las teorías no son más que interpretaciones que creamos nosotros y que nuestro entendimiento produce, no pueden pretender ser el reflejo fiel de la realidad en sí. En consecuencia, Nietzsche relativiza también esa confianza en encontrar la felicidad a través del máximo despliegue de la razón en la historia y de su aplicación técnica, remitiendo a los resultados de tal proceso. Desde luego, Nietzsche siente poco aprecio por esa fe en el progreso que, de un modo tan fuerte, está arraigada en la ideología de la época moderna. Y es que, frente a Hegel y el pensamiento de la Ilustración, lo propio de Nietzsche es comprender el progreso histórico de la civilización europea como un progreso hacia la razón, pero invirtiendo totalmente el signo de su valoración. Es decir, para Nietzsche, la evolución de la razón en la historia no significa otra cosa que el nihilismo, o sea, un proceso en virtud del cual la razón acaba por renegar de sí misma, desmitificándose y haciendo ver que su mundo verdadero no era más que una fábula. Este es el significado que tienen las ideas de la razón en la *Crítica de la razón pura*, de Kant, ideas que sólo cumplen una función reguladora y unificadora del conocimiento. Es decir, se reducen a puros conceptos ilusorios producidos por la razón misma sin ninguna relación con la realidad en sí, que es incognoscible. Son así, en definitiva, sus propios resultados al final de un largo proceso de desarrollo de ella misma, los que ponen de manifiesto el fracaso de la razón para ponernos en posesión de la realidad, descubriendo con ello también el fracaso del ideal de civilización presidido por la primacía de la razón como instancia suprema de la existencia.

2) Y en segundo lugar, Nietzsche considera que esa creencia firme del optimismo lógico e histórico en la razón y en la técnica, como remedios universales de todos los males, expresa la debilidad de una humanidad que no es capaz de soportar los aspectos duros y desagradables de la vida y sueña con una especie de paraíso del confort y de la comodidad en el que descansar sin sufrir ningún tipo de molestia.

Toda esta crítica no significa, a mi modo de ver, que se desprecie el conocimiento científico-racional y su aplicación técnica que transforma y mejora nuestras condiciones de existencia. Más bien, lo que se pretende es desenmascarar las ilusiones que genera la excesiva confianza en las posibilidades de la razón, y dejar claro que las teorías científicas, las doctrinas filosóficas y éticas, al igual que los productos del arte o de la técnica, no son sino creaciones humanas que no tienen valor metafísico sino práctico o estético. De ahí la positiva apreciación que Nietzsche hace de la crítica kantiana del conocimiento, la cual sirvió para demostrar, de un modo tajante, el valor de mero producto del entendimiento humano de todo conocimiento. No obstante, para que esta crítica rinda toda su auténtica potencialidad revolucionaria —dice Nietzsche—, tendría que olvidarse de ciertas pretensiones que todavía Kant le asigna, y abrirse a una concepción de la voluntad de poder como fuerza determinante.

Por ejemplo, a Nietzsche le parece casi cómico ver a Kant exigir que la filosofía comience con una crítica de la razón pura. Y es que si la razón no es más que un instrumento del conocimiento, entonces es absurdo pensar que un instrumento puede llevar a cabo su propia

crítica, Ningún instrumento puede medir su propia eficacia, sus límites, su éxito o su fracaso. Si consideramos el estómago, por ejemplo, como instrumento del organismo vivo para alimentarse y digerir los alimentos, pedirle que mida por sí mismo su propia eficacia sería algo así como pedirle que se digiriera a sí mismo. Lo que Kant pretende, o sea, una crítica del conocimiento como tarea previa a toda empresa de reflexión teórica sobre la realidad, es una cosa absurda, lo mismo que pretender que el estómago empiece digiriéndose a sí mismo como tarea previa a la digestión de los alimentos. Por ello Nietzsche opina, siguiendo en esto a Schopenhauer, que es preciso desarrollar el planteamiento de Kant pero rebasando el plano de la razón pura para abrirse a los motivos del conocimiento, o sea, a la voluntad desde la que el conocimiento sí que puede explicarse y valorarse. Es la voluntad, que subyace y motiva el conocimiento, la que determina el valor de los conocimientos que la razón produce. En conclusión, lo que el espíritu humano hace no es sino producir interpretaciones, crear valores, no descubrir una verdad en sí que ordena, como una ley eterna y universal, el movimiento del mundo, sino imponer él mismo regularidades a los fenómenos con el fin de dominarlos y supeditarlos a fines prácticos, es decir, con el fin de desplegar una voluntad de expansión y crecimiento de la vida. Por tanto, es desde la voluntad de poder, y desde su doble cualidad afirmativa o negativa, desde la que hay que comprender y valorar tanto la acción misma de crear como los resultados producidos de la cultura.

4. EL INDIVIDUO CREADOR

Por último, voy a referirme a esa tercera condición relativa al cambio en el modo de concebir al sujeto creador. También aquí voy a seguir el hilo de lo que venía tratando, o sea, la crítica de Nietzsche a Kant, para plantear esta pregunta: ¿Cómo cambia, de Kant a Nietzsche, la concepción del sujeto? Concretamente Nietzsche dice que, si bien es cierto que, como Kant dice, no hay leyes lógicas en las cosas sino que esas leyes están en el sujeto; y si bien es cierto, por tanto, que el yo es quien proporciona las categorías para la conceptualización del mundo, de ningún modo, en cambio, se puede considerar a este yo como el origen del conocimiento y garantía de su objetividad, unidad y universalidad. Aparentemente parecería que Nietzsche se contradice ahora respecto a lo que antes sostenía. Pues, para él, era el espíritu del hombre el que produce las interpretaciones y los valores, y ahora afirma que el yo no es el origen del conocimiento. En realidad no hay tal contradicción, como vamos a ver. Para Descartes, por ejemplo, el yo se identifica con el entendimiento o la razón, como origen del conocimiento y fundamento de su evidencia. Para Kant, el yo trascendental y su unidad es la condición primera del funcionamiento mismo de nuestra facultad lógica, pues el *Ich denke*, como representación unitaria que acompaña a todas las representaciones, hace posible con su unidad la unidad del concepto, o sea la operación misma de la conceptualización. Pues bien, Nietzsche va a contradecir estos dos principios cartesiano y kantiano:

1) Contra Descartes, Nietzsche señala que la conciencia está muy lejos de ser el origen de los pensamientos. Como para Freud, para Nietzsche, cuando la conciencia o el yo cree dar

órdenes, en realidad está ejecutando las que le dicta el inconsciente. Por tanto, no sólo el cuerpo es quien piensa, sino que el pensamiento consciente no es más que una forma grosera y simplificada del pensamiento inconsciente que es necesario a nuestro organismo. No es cierto, pues, que el yo sea el autor del pensamiento. El pensamiento le desborda siempre. Está claro que los pensamientos no vienen a mí cuando yo quiero, sino que vienen cuando ellos quieren. No es mi yo consciente, por tanto, quien produce los pensamientos que quiere y cuando quiere, sino que son los pensamientos los que se imponen a mí lo quiera yo o no lo quiera.

2) Y contra Kant y su tesis de la unidad trascendental del sujeto, Nietzsche niega que exista un sujeto universal, abstracto como fundamento de las estructuras categoriales trascendentales del conocimiento. Sólo existen yos individuales, históricos y, por tanto, distintos entre sí en función de las épocas, las circunstancias de su evolución, etc. En conclusión, no existe un yo universal sino como mera abstracción metafísica y, por tanto, irreal. No hay más yo que el yo en el mundo que es siempre individual e histórico.

Así que, frente a esa doble tesis, cartesiana y kantiana, de la unidad del yo (empírico en Descartes y trascendental en Kant), Nietzsche va a defender una doble pluralidad. Por un lado, pluralidad interindividual: no existen más que individuos distintos entre sí y diferentes en valor. Por otro lado, pluralidad intraindividual: el sujeto individual no es ninguna sustancia, ningún núcleo racional unitario, sino una pluralidad de fuerzas y una diversidad de personajes: "El sujeto —dice Nietzsche— es una multiplicidad que se ha creado una unidad imaginaria". Es preciso, pues, mostrar la unidad del yo como unidad superficial y derivada, bajo la cual aparece una diversidad de motivos en los que se entremezclan sensaciones, pensamientos, emociones, juicios, etc. Pero, sobre todo, es preciso mostrar que la pluralidad subgótica no se reduce a esta multiplicidad de elementos que concurren en toda acción y en todo pensamiento, ni tampoco a la diversidad de sentimientos o ideas de cada individuo. Nietzsche insiste, sobre todo, en la multiplicidad de roles o personajes que se suceden o coexisten en cada psiquismo individual: "Se puede afirmar —dice Nietzsche— que la personalidad de un individuo no es más que una máscara que va mostrando, en función de las circunstancias, uno u otro de los múltiples personajes que virtualmente somos". Generalmente, una de estas máscaras ocupa en cada momento la escena a expensas de las demás que también tenemos. Y si esto es así, entonces es que la mayoría de nuestros comportamientos no proceden de ningún núcleo racional como sustancia en sí del sujeto, sino de la superficie, pues son sólo la representación de esquemas sociales anónimos que se incorporan por imitación y luego se repiten cuando la ocasión lo pide.

En efecto, la tesis de Nietzsche frente a la concepción sustancialista o trascendental del sujeto es que cada individuo existe y se constituye a través de sus roles. Pero, ¿qué es un rol y de dónde viene? Un rol no es más que una función social externa que exige cierto tipo de conducta predeterminada, es decir, es el tipo de comportamiento que la sociedad exige de nosotros en una situación determinada. Un rol —piensa Nietzsche— no es más que un conjunto de impulsos colectivos interiorizados que proporcionan a cada individuo una especie de texto, del que son autores los otros, pero del que mi cuerpo aprende las palabras para

comportarse debidamente en sociedad. Por eso dice también Nietzsche que todo individuo debe reconocerse a sí mismo como simple actor, asumir su condición de actor que cambia de personaje una y otra vez ensanchando así su experiencia y viviendo sucesivamente muchas posibilidades de vidas diferentes. Y puesto que los roles que determinan la psicología individual nos vienen impuestos de fuera, Nietzsche sugiere que pasemos de un aprendizaje pasivo de roles a una transformación creativa y activa: en lugar de aceptar los roles pasivamente, tratar de crear espontáneamente nuevos roles. Este creador de nuevos roles sería el hombre activo, dionisíaco y afirmativo, que no sólo es el que se sabe actor, sino el que se quiere como actor que es, o sea, el que afirma que, se conduzca como se conduzca, representa un rol sin pretender fijarse en ninguna forma de ser fija y definitiva.

Así que si hubiera, de todos modos, que designar con la palabra sujeto la instancia unificadora que en cada individuo es compatible con su pluralidad interna, esa instancia no sería, desde la perspectiva del pensamiento nietzscheano, la razón ni la conciencia, sino que sería el cuerpo. La razón y la conciencia no son más que instrumentos del cuerpo, como lo es el estómago. Pero, ¿por qué dice Nietzsche que la sabiduría, la prudencia, la inteligencia son más cualidades del cuerpo que de la razón o la conciencia? Pues porque, para él, como para Freud, la conciencia permanece en la ignorancia de todo lo que pasa en el inconsciente corporal. La conciencia no es más que una instancia superficial, incluso superflua para la mayoría de las cuestiones importantes que conciernen a la vida del individuo. Y como instancia superficial, la conciencia no está de ningún modo ligada a lo que constituye la individualidad del individuo, sino que es un simple expediente para la comunicación social. O sea, ser consciente, expresarse en términos racionales, hablar de manera inteligible son comportamientos sociales, que se desarrollan en beneficio de la colectividad y de la vida en sociedad. De modo que esa pluralidad interna que todo individuo es como multiplicidad de roles significa que llevamos a la sociedad dentro de nosotros mismos. Se trata de una condición que tiene su origen en la sujeción inmemorial del individuo a la colectividad. Nietzsche señala que todo individuo lleva dentro de sí los roles de su comportamiento social como una huella o como una marca profunda de su dependencia arcaica total respecto de la colectividad: "Antes —dice— el yo se ocultaba en la colectividad. Ahora la colectividad se oculta todavía en el fondo del yo".

Lo que Nietzsche quiere decir es que, en las épocas primitivas, el individuo vivía enteramente fundido con la colectividad, como una parte de un organismo. La colectividad se ha servido durante largos períodos de tiempo del individuo como de un órgano. En este estado, en el que no había individuos independientes, los sólo instintos, sentimientos o comportamientos que se producían eran los que concernían al hombre como miembro de la sociedad. Luego, a medida que la sociedad va perdiendo su omnipotencia sobre los individuos, los instintos originariamente colectivos entran en conflicto con las metas individualistas. Por eso dice Nietzsche: "No será sobre la base de una libre invención de sí mismo, sino a partir de una transformación de instintos colectivos, como el individuo emancipado de la sociedad-organismo, encontrará su propia identidad. Es decir, sólo podrá llegar a crearse su propia posibilidad de existencia individual a través de una reorganización,

de una selección y de una eliminación de instintos colectivos dentro de sí". Es decir, lo individual no tiene, en resumidas cuentas, más que un contenido derivado. O sea, no es más que una transformación, un remodelaje, una nueva interpretación de instintos sociales, de prácticas y de juicios que pertenecen originariamente a un marco social. Y así se reafirma cómo el yo no es una sustancia independiente que pueda encontrarse a sí mismo como descubrimiento de su núcleo más auténtico. No es más que un conjunto de posibilidades ofrecidas por su medio social y cultural.

Por eso, para Nietzsche, el mayor peligro que amenaza al yo no es, como cree el Heidegger existencialista, la dispersión como excesiva identificación del yo con su mundo-ambiente, que es lo que le lleva a ser inauténtico. El peligro es no percibir con suficiente fuerza los lazos y dependencias que nos atan a nuestro mundo. El ser afirmativo y noble es el que acepta la más amplia identificación con el mundo en su pluralidad y diversidad evolutiva. Por lo que, contra toda la tradición occidental racionalista y cristiana, que identifica la subjetividad con el recogimiento sobre la intimidad de la conciencia y consagra la búsqueda de sí mismo como la vía de la autenticidad moral más elevada, Nietzsche esboza la posibilidad de un individuo abierto, cuyos límites no son definidos ni por la conciencia de sí ni por la posesión de una unidad o una identidad indivisibles. El yo es la apertura sin límites a la inmensidad del mundo, en todas sus posibilidades de experiencia y vida. Al transformar, pues, así el sentido de la noción de sujeto como ser idéntico a sí mismo, Nietzsche piensa en el individuo como en algo abierto a una multiplicidad de experiencias y de maneras de ser sucesivas o simultáneas. El individuo es libre para avanzar en su desarrollo a través de muchos ideales diversos, para vivir muchas vidas diferentes, para ver el mundo a través de múltiples ojos. Se rompe, así, con una idea de la personalidad como modo de ser bien definido e invariable para abrirse a una plenitud que sólo reporta la experiencia incesante de cosas diferentes. El hombre —dice Nietzsche— es un devenir en el que nada tiene por qué perdurar de un modo invariable. Por eso es absurdo poner límites a lo que el hombre puede ser capaz de realizar.

Podríamos decir que, como Freud y antes que él, Nietzsche da una gran importancia al inconsciente. Por eso su crítica al racionalismo y al idealismo se basa en la convicción de que no contemplan, en su verdadera importancia, los impulsos del inconsciente que determinan nuestras acciones. Y no lo hacen porque toman del platonismo y del cristianismo una actitud negativa ante los impulsos naturales y tratan de diseñar un sistema de civilización basado en su represión y supresión. Para Nietzsche, la condición de una cultura sana es el cultivo de la libertad que permita que la voluntad actúe como quiera actuar. Existe la dificultad de que esto nos pone en conflicto con otras personas y que entonces la propia voluntad individual se muestra como voluntad de autoafirmación. Pero lo que Nietzsche defiende es la posibilidad de un hombre no reprimido en sus tendencias naturales, de un hombre a quien su cultura no le acabe por desposeer de sus fuentes vitales creativas sino que, por el contrario, le ayude a desarrollarlas del modo más amplio posible. Este hombre no viviría entonces bajo unos valores impuestos desde fuera, y que le obligan a censurarse continuamente a sí mismo y a actuar de modo antinatural.

A lo que Nietzsche se opone propiamente es a la costumbre de desarrollar el conocimiento y la investigación sin tener en cuenta sus implicaciones para la vida. La ciencia no es más que un conjunto de interpretaciones que creamos para satisfacer nuestras necesidades. Por eso, cada individuo o cada sociedad tienen el derecho y el deber de acoger el tipo de conocimiento que pueda ser provechoso para sus fines. Y este es el criterio de lo verdadero y lo falso: lo que favorece o perturba la vida. En cuanto a la moral, no es que Nietzsche sea un inmoralista, sino que está en contra de las reglas estandarizadoras y niveladoras del tipo de las que tanto proliferan en la moral tradicional. Estas reglas no tienen en cuenta las diferencias entre los individuos ni entre las situaciones. Para que lo mejor del hombre se pueda desarrollar creativa y libremente es preciso que los elementos niveladores no aplasten ni sofoquen su originalidad. La moral tradicional, con sus normas y principios, trata a los individuos como a un rebaño. Y Nietzsche piensa que las personas individuales tienen derecho a tipos diferentes de comportamiento individual. O sea, para personas diferentes debería haber morales diferentes. Pero esto contradice frontalmente la idea que siempre han defendido los filósofos de una moral universal y válida para todos. El problema es cuál sería el resultado de este individualismo a nivel social. O sea, ¿cómo se podría hacer compatible este individualismo con un sistema político? Nietzsche respondería que sería posible con sólo dos condiciones: la tolerancia y la ampliación de la propia personalidad y experiencia. En realidad, desde Nietzsche se ha avanzado mucho en esta dirección. Algunos movimientos del siglo XX han luchado por la idea de que tenemos que crear nuestros propios valores, nuestra propia personalidad y vivir de acuerdo con nuestra naturaleza. Y hoy ya ha calado mucho eso de que la vida es el único valor y la única fuente de valor en función de la cual tenemos que diseñar nuestras valoraciones.

Por último, otro problema es cómo promover la sustitución de una civilización nihilista, que hace pasar sus productos por verdades absolutas y valores únicos e indiscutibles. Esta es una civilización sustancialmente reaccionaria que se opone por principio a cualquier intento de superación y elevación procedente de la libre creatividad de los individuos. Por tanto, cómo es posible una cultura de la diversidad y de la coexistencia de valores y formas de vida diferentes, una cultura del cambio continuo de las ideas y de los modos de pensar, una cultura de la transformación como destrucción y nueva creación de normas y leyes. Tal cultura sólo podría ser aquella que, en vez de estar presidida por la búsqueda de la seguridad en la permanencia inamovible de un orden determinado de cosas, acepta el cambio y el devenir de la vida viendo en esta transformación la condición fundamental de su propio autocrecimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Nietzsche, F., *Obras completas*, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, vol. I: *Escritos de juventud*, 2011, 930 págs.; vol. II: *Escritos filológicos*, 2013, 1048 págs.; vol. III: *Obras de madurez I*, 2014, 910 págs.; vol. IV: *Obras de madurez II y Complementos*, 2016.

Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*, Edición completa dirigida por Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, vol. I: *Fragmentos Póstumos 1869-1874*, 2007, 590 págs (2ª edición

2010); vol. II, *Fragmentos Póstumos 1875-1882*, 2008, 916 págs; vol. III, *Fragmentos Póstumos 1882-1885*, 2010, 898 págs.; *vol. IV, Fragmentos Póstumos 1885-1889*, 2006 (2ª edición 2008), 780 págs.

Para ampliar o matizar aspectos tratados en este artículo, me permito remitir a mis siguientes publicaciones:

Sánchez Meca, D., *Nietzsche: la experiencia dionisíaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005, 437 págs., 2013 (5ª edición), 400 págs.

Sánchez Meca, D., *El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis, 2004, 360 págs.

Sánchez Meca, D., *En torno al Superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989, 334 págs.

CAPÍTULO 2

A vueltas con Heidegger: La filosofía como terapia frente al "nihilismo tecnológico"

BORJA GARCÍA FERRER*

1. LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA DEL MUNDO CIENTÍFICO-TÉCNICO[1]

1.1. La esencia de la técnica moderna (Ge-stell) *vs. la esencia de la técnica*

Desde los albores del pensamiento occidental[2], la concepción humanística de la técnica ha entendido la misma como un requisito indispensable de la existencia humana, es más, como un lema de la humanidad. Para este posicionamiento, la técnica nos ofrece la posibilidad de vencer la necesidad, además de favorecer que el ser humano, en su condición de *animal instrumentificum* o *animal tools making*, logre la integridad cultural y espiritual de su ser. En definitiva, la esencia de la técnica (aquello *que* es) consiste, para la versión tradicional de la técnica, en un "hacer" del hombre, entendido como "medio" (*to metaxy*) para unos fines[3].

Sin duda, la definición antropológica e instrumental de la técnica es correcta desde la perspectiva de la ciencia empírica, en el sentido de que verifica lo que hay ante-los-ojos

---

* Universidad de Granada. borja_co@hotmail.com

[1] Este apartado trae a colación de manera sintética las averiguaciones logradas en dos estudios preliminares acerca de la crítica heideggeriana de la *decadencia* de Occidente y de las premisas teóricas necesarias para comprenderla cabalmente, donde se trata fundamentalmente de probar el potencial hermenéutico del filósofo de Friburgo en nuestro presente inmediato a raíz del advenimiento de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC) y su difusión imparable en la totalidad del orbe. Cfr. García Ferrer, B., "Nuevo malestar en la cultura: El 'des-alejamiento' del alejamiento o la conquista del espacio exterior", en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XIX, 1, 2014, pp. 68-73; cfr. García Ferrer, B., "Tiempos de *penuria*: el 'bombardeo semiótico' o la conquista del espacio interior", en *Otros logos. Revista de Estudios Críticos*, 4, 2013, pp. 44-52.

[2] Según Esquilo, Prometeo concedió al ser humano, en el fuego robado a los dioses, la habilidad técnica y la confianza en ella. Posteriormente, Sófocles identifica lo humano con la empresa de Prometeo. Cfr. Cerezo Galán, P., "Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger", en *Taula*, 13-14, 1990, pp. 31-32.

[3] Ortega y Gasset puede considerarse el principal abanderado de esta perspectiva: "La técnica es (…) la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. (…) Reforma en sentido tal que las necesidades quedan, a ser posible, anuladas por dejar de ser problema su satisfacción. Si siempre que sentimos frío la naturaleza automáticamente pusiese a nuestra vera fuego, es evidente que no *sentiríamos* la necesidad de calentarnos, como normalmente no sentimos la necesidad de respirar, sino que simplemente respiramos sin sernos ello problema alguno. Pues eso hace la técnica, precisamente eso: ponernos el calor junto a la sensación de frío y anular prácticamente ésta en cuanto necesidad, menesterosidad, negación, problema y angustia". Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1965, pp. 21-22.

(*Vorhandensein*), como lo es también para la técnica moderna, tal y como atestiguan la central energética, con sus turbinas y generadores, el avión a reacción o la máquina de alta frecuencia. Pero a pesar de ser correcta, dicha definición no desvela la esencia de lo que está-ahí-delante. He aquí la célebre "diferencia óntico-ontológica" heideggeriana, a saber, "que lo ente y el ser siempre sean descubiertos a partir de la diferencia y en ella"[4].

Desde este punto de vista, el filósofo alemán desentraña el sentido originario de la técnica como un "venir a presencia", en el sentido de un "salir de lo oculto" (*Entbergen*) o "des-ocultamiento" (*alétheia*)[5] que muestra algo a la luz de su esencia[6] posibilitándolo en su verdad, mientras que sólo remite al ser humano indirectamente, como "lugar abierto (*Da-sein*), como una herida o una brecha, por donde irrumpe lo otro de sí"[7]. Efectivamente, la esencia del hombre radica en lo que no es él[8], esto es, lo originariamente fundante, que le "arroja" (*Geworfen*) inexorablemente a ex-ponerse en la facticidad de la existencia.

La técnica moderna trae consigo, no obstante, un cambio cualitativo de la función poiética, así como una inversión crucial del papel ejercido tradicionalmente por *physis*[9] y técnica. La técnica se inscribe, como todo pro-ducir poiético, en la dimensión ontológica de la *physis*, mientras que su función originaria constituye un "cuidar con solicitud" (*Bestellen*) que cumpla su dinamismo interno. En la técnica moderna, empero, este comportamiento respetuoso se trueca "una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada"[10]; por consiguiente, "la naturaleza se convierte (…) en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas"[11]. Análogamente al método científico de Galileo, este terrible "emplazar que provoca" (*Herausforderndes Stellen*) persigue encarecidamente, en virtud de una dirección y un aseguramiento determinados, la máxima eficiencia[12]; en este sentido, la

---

[4] Heidegger, M., "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 137. El ser, como sobrevenida que desencubre (*entbergenden Überkommnis*), y lo ente como tal, en cuanto llegada que se encubre (*sich bergenden Ankunft*) se muestran como diferentes gracias a la inter-cisión (*Unter-schid*). Ésta da lugar y mantiene separado a ese "Entre" (*Zwischen*) dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en cuanto inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución (*Austrag*) desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada. Cfr. Ibíd., p. 134.

[5] Heidegger rememora a los presocráticos, en general, y a Heráclito, en particular, para confrontar el concepto verdad como *alétheia* al de verdad como *adaequatio* del juicio con su objeto que subyace a la tradición metafísica onto-teo-lógica. Cfr. Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 233-252.

[6] Lo alumbra en el sentido de "dar a luz" y "mantener a la luz". Cfr. Cerezo Galán, P., op. cit., p. 34.

[7] Íbid., p. 33.

[8] La antropología heideggeriana se distancia, ya desde *Ser y Tiempo*, del empeño sustancialista de la tradición metafísica: "El 'estado de descubiertos' de los entes intramundanos *se funda* en el 'estado de abierto' del mundo. (…) El 'ser ahí' es en la verdad". Heidegger, M., *El Ser y…*, op. cit., pp. 241-242.

[9] Entendida como el "sustrato natural" de la historia, "sede hospitalaria", "horizonte unitario" y "fuente de creación" que posibilita todo lo que es. Cfr. Sánchez Meca, D., "Heidegger: la 'imposición' universal de la técnica y la nueva relación del hombre con el ser", en *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 174-178.

[10] Heidegger, M., "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 17.

[11] Heidegger, M., *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1989, p. 23.

[12] "Eficiencia" entendida en un sentido *horizontal*, donde la acción se reduce a "cantidad", a contrapelo del sentido *vertical* de su origen latino (*efficacitas*), definida como "poder para obrar", siendo la acción irreductible

técnica moderna representa, como la antigua *physis*, un poder directivo y autónomo, hasta el prurito de constituir un *a priori* ontológico de toda realidad.

Heidegger llama "existencia" (*Bestand*) al estado de "desocultamiento" (*Offenbarkeit*) que caracteriza al emplazar desafiante, o sea, la forma como se encuentra "presente" (*Anwesenheit*). Las "existencias" efectivas, cuantificables por medio del cómputo y acumulables como un sistema de informaciones, están a nuestra disposición como las latas en el mercado, en detrimento de la consistencia de lo real. Ahora bien, por razón de su radical apertura, el hombre no escapa a la *provocación* de la técnica moderna: Pro-ducido como sujeto "demandante", el sujeto de la acción técnica se experimenta impelido a solicitar todo lo "existente" (real) como "existencias" (dispuesto).

Para referirse a la relación ontológica "demandante/dispuesto", Heidegger utiliza la noción *Ge-stell* ("estructura de emplazamiento", "armazón"), en lo que constituye la esencia metafísica de la técnica moderna. No obstante, preferimos traducir "*Ge-stell*" por "dis-positivo", con el objeto de subrayar la unidad intrínseca, el poder de ajustamiento interno entre lo "dis-puesto" por el hombre y su solicitud de lo real como un "dis-poner"[13]. No se trata, en cualquier caso, de un objeto maquinal entre otros; pensado originariamente, es un modo del acaecer de la verdad, una destinación del *sino* que comprende un sistema operatorio de ajustes y regulaciones.

1.2. El fondo patológico del Ge-stell *en cuanto consumación del "nihilismo impropio"*

Llegados a este punto, es importante reparar en el hecho de que el *Ge-stell* constituye, en cuanto forma histórica/ontológica de destinarse el ser al hombre, el *leitmotiv* de nuestro tiempo, en virtud de lo cual podemos decir que habitamos la "época de la técnica". Pues bien, así como hay una esencia metafísica de la técnica, existe también una esencia técnica de la metafísica[14]. En efecto, nuestro horizonte histórico se constituye como la consumación de un proceso histórico de decadencia que se remonta hasta el mundo griego, atraviesa el modo de vida occidental y estipula su destino[15]. Se trata, en concreto, de la historia de la metafísica onto-teo-lógica[16] (onto-tecnológica) en cuanto historia del "olvido del ser", a favor de la sustancia (*quidditas*). De tal suerte que la técnica moderna consuma la metafísica en su realización material y efectiva como "perfeccionamiento ilimitado", más allá de toda crítica.

---

a sus producciones externas. Cfr. Sáez Rueda, L., "Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de *patologías* sociales", *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLV, 115/116, 2007, pp. 60-61.

[13] Cfr. Cerezo Galán, P., op. cit., p. 37. Cabe también traducirse como "im-posición", con la ventaja de invocar la unidad inextricable entre la "im-posición" del hombre sobre la realidad y la compulsión por la que se ve impulsado exclusivamente en una interpelación. Cfr. Sáez Rueda, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2009, p. 147.

[14] Cfr. Cerezo Galán, P., op. cit., pp. 38-41.

[15] Hemos elaborado un resumen de la historia de la decadencia tal y como ha sido concebida por Heidegger en: García Ferrer, B., "Tiempos de *penuria*…", op. cit., pp. 46-47.

[16] "Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teológica. (...) La metafísica es al mismo tiempo y unitariamente, ontología y teología". Heidegger, M., "La constitución onto-teo-lógica…", op. cit., p. 51.

Si la decadencia de Occidente se define como "olvido del ser", es de recibo comenzar considerando, para captar en qué sentido nuestra época es decadente, qué entiende Heidegger por "ser". El ser se define, ante todo, como *acontecimiento* unitario de "des-cubrimiento/encubrimiento". Desde este prisma, nuestro filósofo llama "nihilismo propio" a la radical co-pertenencia entre el ser y la nada[17], lo cual significa que ambos son *simultáneos*: el ser se des-cubre y en-cubre en el mismo acto. El en-cubrimiento del ser implica que escapa a nuestra mirada y, por ende, es irrepresentable, sólo podemos aprehenderlo experiencial y páticamente[18]. Como consecuencia, todo encuentro con el mundo exige como *conditio sine qua non* adoptar libremente una disposición pastoril, esto es, una pasividad activa que podríamos denominar "actitud de escucha", "dejar-ser-al-ser" para que se muestre en el modo de ser que le es propio.

Vistas así las cosas, el "olvido del ser" o "nihilismo impropio" no es sino el olvido de la "diferencia óntico/ontológica" y, concretamente, de la dimensión encubridora del ser. Absorto en la contemplación de los entes, el pensamiento ha favorecido históricamente, en efecto, cierta absolutización de la presencia, de manera tal que "deja fuera" (*Auslassen*) el acontecimiento del "permanecer fuera" (*Ausbleiben*)[19]; en otras palabras: "Lo que retiene, lo que el ser no envía en cada envío, sino que se lo reserva en lo oculto, permanece como algo olvidado, impenetrable e inaccesible"[20]. Y es que el afán de la metafísica a la hora de asegurar el ser ha terminado reduciéndolo al "ente" en virtud de su identificación con categorías de la más diversa índole ("sustancia", "sujeto", "objeto", "absoluto", "voluntad de poder",…).

Concebido como la última figura de la historia del ser (es decir, de su olvido), el "nihilismo tecnológico" que nos acecha cumple de una vez por todos los principios de la metafísica de la presencia como *modus operandi* histórico-vitales[21], de tal suerte que la metafísica, entendida como "doctrina" o "sistema especulativo", queda clausurada y no posee ya credibilidad alguna[22]. Con sus principios fundamentales encarnados en la estructura material de la realidad efectiva, el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico establece, junto al orden social congruente con él, el inicio de la civilización fundada sobre el pensamiento europeo-occidental.

---

[17] Este concepto de "nada" se distingue concepto científico de "nada" como "lo absolutamente no-ente", ya que es más originaria que el "no" y la "negación" y, por consiguiente, escapa a la perspectiva formal de la lógica universal. Cfr. Heidegger, M., "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 96-97.

[18] En términos de Wittgenstein, el ser "no puede ser dicho sino que sólo puede ser *mostrado*", de modo que el lenguaje conceptual es "una escalera que hay que tirar tras haberla subido". Y esto contra Kant, que supedita la comprensión de los fenómenos a su explicación mediante las leyes establecidas por los juicios que articulan los conceptos o categorías de la facultad intelectual del entendimiento.

[19] Cfr. Heidegger, M., *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, p. 293.

[20] Sánchez Meca, D., op. cit., p. 172.

[21] Cfr. Ibíd., pp. 181-186.

[22] "Esto lo reconoció Heidegger, el destituido profesor de filosofía de Friburgo, a lo más tardar en 1964, cuando ofreció una de sus esporádicas teleconferencias o, más bien, cuando permitió a Jean Beaufret que la leyera. En París, en la sede de la Unesco, los delegados escucharon en un elegante francés que todas las cátedras de filosofía habían devenido absurdas, que sus ocupantes, pues, debían ser sustituidos. Por ello, es probable que sólo la inercia de las venerables instituciones sea lo que nos reúne hoy aquí". Kittler, F., "El des-alejar", en G. Aranzueque (ed.), *Ontología de la distancia: filosofías de la comunicación en la era telemática*, Madrid, Abada, 2010, p. 110.

No obstante, dichos principios resultan difícilmente reconocibles tras su realización técnica. Aunque no podemos detenernos en este punto por motivos de espacio, la noción metafísica de "voluntad" manejada por Nietzsche resulta especialmente significativa, toda vez convertida en "voluntad de voluntad", a saber, el atributo fundamental del comportamiento del *Ge-stell* en la totalidad del planeta. Es la "producción absoluta de la totalidad del ente por la sola voluntad" (persiguiéndose a sí misma, sin ninguna finalidad externa)[23], un voraz "producir por producir" (más allá de las necesidades concretas) que transforma el mundo, parafraseando a Nancy, en "in-mundo".

Sin embargo, lo más inquietante es que el hombre se ve obligado, a tenor de su condición de arrojado, a participar activamente en el funcionamiento imparable de la técnica consumada en aras de la "voluntad de voluntad": "El hombre es la 'materia prima más importante' porque permanece como el sujeto de toda usura, y además de tal forma que, de un modo incondicionado, deja que su voluntad se disuelva en este proceso y con ello se convierte en 'objeto' del estado de abandono del Ser"[24]. Ensimismados por la seguridad[25] concomitante a la "existencia" dominada técnicamente, entonces, el enigmático ocultamiento de lo oculto nos pasa totalmente desapercibido, olvidando que el verdadero "ad-venimiento" es, simultáneamente, "en-cubrimiento".

Vistas así las cosas, el *peligro* técnico no radica en hipotéticos eventos, como pueden ser el holocausto nuclear o la catástrofe ecológica, sino que concierne en primera instancia a nuestra *relación originaria con el ser* o *emplazamiento histórico*, constituyendo una amenaza sin parangón: "Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia"[26].

Efectivamente, el "olvido del ser" se traduce en la enajenación errática de la "ex-sistencia", en una especie de "locura carencial" desencadenada por su *desarraigo* del ser en su verdad, de manera que "*el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia*"[27]. Y es que, el *Ge-stell* emplaza al hombre como "demandante" de una forma tan apremiante, in-sistimos y per-sistimos de tal manera en lo meramente disponible, que nos

---

[23] Heidegger denomina *usura* al funcionamiento tecnológico como tal, sin ninguna finalidad específica: "El consumo del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento en el sentido metafísico, algo por medio de lo cual el hombre se hace 'señor' de lo 'elemental'. El consumo incluye el uso reglado del ente, que se convierte en oportunidad y materia para realizaciones y para la intensificación de éstas. Este uso se utiliza en beneficio del equipamiento. Pero en la medida en que éste va a parar a la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí y tiene realmente como meta la ausencia de metas, este uso es usura". Heidegger, M., "La superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 67.

[24] Íbid., pp. 67-68.

[25] En la medida que el término "seguridad" (*securus*) proviene de *sine cura* ("sin preocupación"), la ignorancia del hombre se debe a su *incuria*. Como ha visto Ortega, en efecto, la *cura* es *conditio sine qua non* de la sabiduría, por mor de lo cual la sitúa como piedra angular de la reforma educativa que demanda urgentemente la denominada "tragedia de la pedagogía", que favorece la simulación de la *cura* del estudiante común. Cfr. Ortega y Gasset, J., *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 9-27.

[26] Heidegger, M., "La pregunta por…", op. cit., p. 28.

[27] Íbid., p. 29.

mostramos incapaces de reconocer lo que *hace falta* para el des-velamiento de la verdad del ser. Pero a pesar de su desdicha, el narciso de la era técnica se vanagloria suntuosamente de ser el dueño del planeta, "como si fuera un prócer al cual todo lo que existe tiene que rendir pleitesía como condición de su ser"[28]: "Su penuria (*Not*) es precisamente su 'ausencia de penuria' (*Not-losigkeit*), el encubrimiento de su propio vacío-de-ser en la exuberancia de lo disponible y lo ya dispuesto y la invasión de lo nuevo y lo por llegar"[29].

En resumen, el hombre de la época de la técnica se experimenta a sí mismo orientado compulsivamente a la comprensión de lo real como "existencias" y a la *usura* porque, en la medida en que ignora su relación originaria con la verdad ontológica, el ser se trueca en una "nada" sin sentido, y necesita llenar ese *vacío* constantemente, en lo que constituye, por lo demás, el modo en que la "voluntad de voluntad" se impone como "sujeto de todo" y "organización de la carencia"[30].

2. Una propuesta terapéutica hacia la emancipación del sujeto

2.1. Reivindicación de la filosofía como "terapia social"

La envergadura del peligro que franquea nuestro presente no puede sino alentar a la filosofía de cara a elaborar, en diálogo con el resto de disciplinas, una propuesta terapéutica que aspire a contrarrestar la decadencia de Occidente. De hecho, a pesar de la propensión contemporánea a poner todo el acento en el carácter crítico de la filosofía (motivada, a nuestro juicio, por el desencanto que supuso en la población la experiencia de dos guerras mundiales consecutivas, tras el optimismo desmesurado de la fe ilustrada en la razón y el progreso)[31], la concepción de la filosofía como "terapia social" es tan antigua como nuestra insigne disciplina, como demuestra A. Vallejo[32].

En un primer momento, la sofística (en especial, Antifonte el Sofista, Antifonte el orador y Gorgias) avala la dimensión terapéutica de la filosofía en virtud de una concepción de la "terapia" (*therapeía*) que posee tres grandes rasgos: en primer lugar, la curación se consigue mediante la intervención de un "arte" (*téchne*) que investiga las causas; en segundo lugar, se asemeja a la medicina; por último, logra curar a través de la palabra. En este marco teórico, Sócrates va aún más lejos, hasta el punto de que define la filosofía como "cuidado de los enfermos" (*epimeleía*) o "terapia del alma" (*therapeía tês psychês*), consagrada al dios Apolo

---

[28] Sáez Rueda, L., "Ficcionalización del mundo…", op. cit., p. 60.
[29] Cerezo Galán, P., op. cit., p. 48.
[30] Cfr. Heidegger, M., "Superación de la…", op. cit., p. 70.
[31] Las siguientes palabras son paradigmáticas al respecto: "La filosofía sirve para *entristecer*. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas. (…) La filosofía como crítica nos dice lo más positiva de sí misma: empresa de desmixtificación". Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 149-150.
[32] Cfr. Vallejo Campos, A., "La terapia como política en el pensamiento platónico. De la *Apología* al *Gorgias*", en L. Sáez, P. Pérez e I. Hoyos (eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, Múnich, Grin, 2011, pp. 173-188.

a fin de alcanzar, en virtud de la "sensatez" (*sophrosýne*) que promueven en ella los bellos discursos, su "excelencia" (*areté*) comprendida como "condición trascendental de todos los bienes"[33], de modo que el destino de la vida humana depende menos de los conflictos políticos que asolaban la vida ateniense por aquel entonces que de la *cura* crítica (negativa), mayéutica y privada del alma *corrompida* e *insana*, emprendida en aras de la razón y el "conocimiento" (*episteme*); Sócrates, pues, siembra la semilla de la filosofía helenística, para la cual todo discurso filosófico que no sirva como terapia del sufrimiento humano es vacío.

Por su parte, Platón transforma la noción socrática de "terapéutica", en la medida en que la transpone desde el ámbito del sí mismo de cada cual hasta la reflexión sobre la "ciudad" (*pólis*), a la que hay que tratar como lo haría un médico, o sea, buscar su bien y justificar dicha búsqueda racionalmente; así, mientras que el filósofo se presenta en el *Gorgias* como la "alternativa crítica" al político realista que ha *hinchado* y *emponzoñado* la ciudad, el reconocimiento y la terapia de la *fiebre* que aqueja al estado a cargo del filósofo constituye el punto de partida de las reflexiones encaminadas a la construcción de la ciudad ideal en *La República*. En el momento en que la filosofía se convierte en "acción terapéutica sobre la ciudad", sólo cuida del alma indirectamente (como destinataria final de la acción política), de tal manera que ya no requiere de la aquiescencia ciudadana sino que, más bien, consiste en una especie de "operación quirúrgica" contra las pasiones de unos ciudadanos reducidos a súbditos, en la que todo vale en beneficio de la salud del Estado.

Aunque no es el momento ni el lugar idóneos para adentrarnos en semejante empresa (pues hacerlo constituiría por sí mismo una investigación específica), la vinculación entre la filosofía y el arte de curar tiene un desarrollo digno de estudio en la filosofía práctica de Aristóteles, y más allá de ella. Sin embargo, por desgracia, el auge de la ciencia moderna (mejor dicho, del *Ge-stell*)[34] y sus exigencias reductivas han desplazado progresivamente a la filosofía (antaño considerada "madre de todas las ciencias") a la "superfluidad" (H. Arendt), hasta el extremo de encontrarse alejada por completo del consultorio a día de hoy (esto es así tanto en el sentido de la *Distanz* como de la *Ferne*)[35], en el marco de la trágica disyunción entre las ciencias y las humanidades. Efectivamente, la renuncia a la antigua vinculación entre pensar la vida y la práctica médica que conlleva el monopolio del arte de curar por parte de la ciencia moderna revalida uno de los problemas más ancestrales de la cultura humana, a saber, el abismo existente entre teoría y praxis, entendidas respectivamente, hoy en día, como "la

[33] El concepto socrático de "virtud" no es precisamente moderno, en la medida en que no consiste simplemente en la "excelencia moral" sino también en el "estado saludable del alma" que conduce a la realización del ser humano, entendida como la "construcción en su interior de una fortaleza inexpugnable denominada 'identidad personal'", de la cual depende su bienestar y felicidad. Cfr. Jaeger, W., *Paideia, los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 422.

[34] Aunque todavía no aparece en ella de modo propio, el coligar que provoca y conduce al des-ocultamiento que solicita prevalece ya en la ciencia moderna, de tal manera que ésta es el "heraldo", desconocido aún en cuanto a su origen, del *Ge-stell*. En efecto, lo más originario permanece oculto el mayor tiempo posible, y es lo último que se muestra. Cfr. Heidegger, M., "La pregunta por la técnica", op. cit., pp. 23-25.

[35] La tendencia de la filosofía a replegarse dócilmente sobre su propio interior academicista no hace más que reforzar tan inquietante realidad. Por lo demás, la aflicción melancólica de Ortega, que impresionó sobremanera a Heidegger en el encuentro que tuvo lugar entre ambos durante la celebración de un congreso sobre el hombre y el espacio (Darmstad, 1951), pone de manifiesto fehacientemente la im-potencia del pensamiento ante los poderes del mundo presente. Cfr. Sáez Rueda, L., "Ficcionalización del mundo…", op. cit., pp. 67-68.

contemplación y el reconocimiento de lo que es", por un lado, y "el aprendizaje regido por el éxito o el fracaso", por otro.

En tal disposición de los términos, la medicina práctica se halla a la base de la inmensa mayoría de investigaciones médicas modernas, mientras que la filosofía permanece aislada, impedida a la hora de que sus indagaciones puedan contribuir a tratar al hombre de cara a su emancipación. Ciertamente, si el sector de la medicina clínica colmase el reto que supone el arte de curar a escala planetaria en la era de la especialización y las instituciones, la vejación que sufre la filosofía sólo iría en perjuicio de su henchido ego. El problema reside en que, al servicio del *Ge-stell*, la medicina práctica trata de construir "técnicamente" (en sentido heideggeriano) la salud, mediante un tratamiento de la enfermedad, entendida como "caso" de una ley científica[36], consistente en *objetivar* la enfermedad mediante fórmulas rígidas y rutinarias, bajo la luz del cálculo cuantitativo y la experimentación, con el afán de ponerla a su disposición y quebrar así la resistencia que ofrece, en lo que constituye, desde la óptica de Heidegger, una "provocación" a la naturaleza en toda regla; en este sentido, Gadamer afirma: "Nuestra experiencia científica y médica está orientada, en primer lugar, hacia el dominio de los fenómenos de la enfermedad. Es como si se estuviera forzando a la naturaleza allí donde se manifiesta la enfermedad. Lo importante es dominarla. La ciencia moderna fuerza a la naturaleza a que le brinde respuestas. Parecería que la estuviera torturando"[37].

Pero si bien es posible objetivar y juzgar el grado de intensidad que presentan las diversas manifestaciones patológicas del *Ge-stell* en el plano *óntico* (la dimensión horizontal del acontecimiento, el mundo de sentido una vez abierto en su finitud) *por mor* de valores estándar o patrones obtenidos en base a experimentaciones de diversa índole, la co-pertenencia entre el ser y la nada ("nihilismo propio") reivindicada por Heidegger determina que, desde un punto de vista *ontológico* (la dimensión vertical del advenimiento, el venir a presencia en su estar-siendo o ejecutándose), el *Ge-stell* es, en cuanto *agente patógeno* de nuestra época, *indisponible* y, por tanto, sólo puede ser experimentado asumiendo el enfoque "ser-a-la-mano" (*Zuhandensein*); de hecho, no es algo que se muestre como tal en el examen sino que más bien existe porque escapa a éste.

Ahora bien, quisiera aclarar que nada más lejos de nuestra intención se halla denostar los métodos cuantitativos en que se basa la ciencia moderna para medir fenómenos ya que, como reconoce el propio Heidegger, "este esfuerzo de sagacidad y deliberación tiene su utilidad, y grande. Un pensar de este tipo es imprescindible"[38]. Obviamente, el instrumental de medición que utiliza la ciencia moderna logra la hazaña de controlar precisamente factores que producen efectos en la vida hasta el punto de conseguir factores de curación, en virtud de un reconocimiento prácticamente aritmético del modo en que pueden combatirse las

[36] En el polo opuesto, la etapa precientífica de nuestra experiencia de vida albergaba cierta atención a la excepcionalidad del paciente, lo cual daba lugar a una ayuda no meramente transitoria sino para siempre: "Antes había una curandera o un curandero en la aldea. Luego, se impuso ese papel casi paternal del médico de familia. En las estructuras sociales menores existía una especie de práctica individual, que no se manejaba con guardapolvos blancos ni con salas de espera colmadas de pacientes preocupados". Gadamer, H. G., *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 111.

[37] Íbid., p. 121.

[38] Heidegger, M., *Serenidad*, op. cit., p. 18.

enfermedades. Pero no deja de ser evidente que también resulta insuficiente en lo que al arte de sanar se refiere puesto que, según las estimaciones más elementales de Heidegger, el agente patógeno que subyace a las expresiones patológicas que mide es *inconmensurable*, por lo cual se sitúa más allá del progreso alcanzado por las técnicas modernas; en efecto, Gadamer tiene razón cuando señala que "la ciencia metódica halla sus límites en su propia capacidad de hacer"[39] o, dicho con Barroso: "Todo saber científico tiene una estructura normativa y descriptiva, pero, entonces, ¿cómo captar una patología que se halla en la norma misma? Y, ¿cómo superarla desde presupuestos meramente descriptivos?"[40].

Por lo tanto, urge tender un puente entre el abismo que media entre teoría y humanidades, de un lado, y praxis y ciencias, de otro, complementando la objetivización cientificista de las enfermedades concretas (inmediatamente útil) con un tratamiento filosófico (pre-científico) del modo de ser de la enfermedad en su *estado naciente* que, a pesar de no servir para nada inmediato resulta, en el fondo, tan radical como necesario pues, como sabe Ortega, "sólo se conoce bien lo que, en uno u otro sentido, se ve nacer"[41]; el mismo Heidegger no puede ser más elocuente al respecto: "La curación sólo puede referirse a las funestas consecuencias y otros fenómenos amenazadores que se derivan de este proceso planetario. Pero tanto más urgente es el conocimiento y reconocimiento del propio agente patógeno, esto es, de la esencia del nihilismo"[42]. Y es que, sin el sentido de las cosas, incluso lo útil permanece desprovisto de sentido, hasta tal punto que deja de ser útil.

2.2. El papel del pensamiento ante la ambigüedad del Ge-stell

Toda vez que no es posible domeñar el agente patógeno de la decadencia, pensamos que lo más razonable es seguir la estela heideggeriana y auscultar el rayo de la catástrofe con cautela y consideración, en lo que constituye una *conversión* respecto a la voluntad de dominio en virtud de la cual la ciencia moderna (el *Ge-stell*, en el fondo) provoca a la naturaleza a fin de dominar la enfermedad; de este modo, la propia enfermedad podría hablarnos desde sí, e iluminar el camino médico a seguir en la inacabable noche del "nihilismo impropio", tal y como enseña la fenomenología.

Si bien es verdad que ya hemos examinado detenidamente el sentido en que el *Ge-stell* es el peligro extremo más arriba, las enigmáticas palabras de Hölderlin: "Donde está el peligro, crece también lo que salva"[43], demandan retomar la cuestión desde un punto de vista terapéutico porque, de ser así, la esencia de la técnica albergaría en su mismo seno el crecimiento de lo que salva (al fin y al cabo, donde algo crece tiene allí echadas sus raíces). Para averiguar lo que salva en la esencia de la técnica, Heidegger nos invita a reflexionar en

---

[39] Gadamer, H. G., op. cit., p. 118.
[40] Barroso Fernández, O., "Patologías del criterio en la era de la globalización", en *Occidente enfermo…*, op. cit., p. 94.
[41] Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 65.
[42] Heidegger, M., "Hacia la pregunta del ser", en *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 76.
[43] Heidegger, M., "La pregunta por la técnica", op. cit., p. 30.

torno al sentido en que el *Ge-stell* es la esencia de la técnica[44]. En cuanto "modo destinal del hacer salir lo oculto", evidentemente no es la esencia de la técnica en el sentido de un género, como si las "existencias" que lo integran consistieran en tipos o casos suyos sino que, más bien, lo es en el sentido de lo que *dura*. No obstante, el filósofo alemán advierte que la esencia de la técnica no dura como lo que perdura en tanto que permanece, en el sentido abstracto de lo que la metafísica piensa por *essentia*. En verdad, el modo en que dura el "*Ge-stell*" es un *otorgar*, esto es, lo que propiamente dura de un modo *inicial*; otorga al hombre nada más y nada menos que la posibilidad de experimentar el reclamo del ser, participar en el des-velamiento de su verdad y recuperar, de este modo, la dignidad de su esencia, a saber, "cobijar sobre esta tierra el estado de desocultamiento (y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento) de toda esencia"[45]. Vistas las cosas así, las palabras de Hölderlin significan que la esencia de la técnica es ambigua[46]: en la medida en que provoca al hombre a que solicite compulsivamente todo lo existente como "existencias" de manera tal que procura su incuria en lo que concierne a la esencia de la verdad posibilita, asimismo, que la experimente en su pavorosa amplitud de un modo *propio* o *auténtico* y, con ello, le brinda la ocasión de des-fondar el "nihilismo impropio", en pro de un nuevo porvenir metafísico[47]. Efectivamente, Heidegger reconoce que la esencia de la técnica es un "misterio" (*das Geheimnis*)[48].

En resumen, tenemos que el rebasamiento del "nihilismo impropio" no está en las manos del hombre[49] sino que depende, por así decirlo, de un favor del ser[50], o sea, que el

---

[44] Cfr. Íbid., pp. 30-35.

[45] Heidegger, M., "¿Qué es metafísica?", op. cit., p. 34.

[46] Análogamente a la "palabra" entendida como "poderoso soberano que puede suprimir la aflicción o, por el contrario, producir una nostalgia que se complace en el dolor envenenando el alma mediante una perversa persuasión" (Gorgias), el *Ge-stell* es *pharmakon*, es decir, veneno y remedio. Cfr. Vallejo Campos, A., op. cit., pp. 177-178. Desde este prisma, Heidegger trasciende la lógica maniquea de la tradición psicopatológica, que opone la patología a la salud en cuanto "desviación" de una norma que constituye (*a priori*) la naturaleza humana. Cfr. Sáez Rueda, L., "Enfermedades de Occidente. Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología", en *Occidente enfermo*…, op. cit., p. 73.

[47] El objetivo de Heidegger no es terminar con la metafísica para siempre sino, más bien, implosionar la metafísica de la presencia mediante una "torsión" (*Verwindung*) hacia el horizonte del ser: "No se trata de destruir, ni siquiera de renegar de la metafísica. Querer estas cosas sería una pretensión pueril, una denigración de la historia". Heidegger, M., *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, p. 100. De hecho, comparte con Kant que la actitud metafísica designa una dimensión constitutiva de nuestra naturaleza: "El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia misma del Dasein. Pero es que éste ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte de la 'naturaleza del hombre'. No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo". Heidegger, M., "¿Qué es metafísica?", op. cit., p. 107.

[48] Este término revela la influencia de la tradición místico/especulativa y, sobre todo, del pensamiento del Maestro Eckhart sobre la filosofía de Heidegger. De hecho, existe la opinión de que Heidegger, pese a su esfuerzo por no asimilar Dios al ser (definido como "horizonte desde el cual es posible el pensamiento y la manifestación de lo sacro"), utiliza un lenguaje cripto-teológico para referirse al mismo donde abundan categorías cristianas relativas al ser subsistente divino (la "salvación" de Dios, el "misterio" de su rostro en la teología negativa de Tomás de Aquino, su comunicación en cuanto "mostración gratuita" y "don de gracia", etc.). Se trata, bajo este punto de vista, de una "impregnación religiosa" o "divinización del ser" que lo hace prácticamente indistinguible del Dios de la teología entificada, prescindiendo de su función fundamentadora. Cfr. Estrada Díaz, J. A., *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Bilbao, Desclée, 2005, pp. 370-373.

[49] "Ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden ni frenar ni

acontecimiento le convoque a morar en alguna otra orilla donde acaso pueda reencontrarse consigo mismo: "Sólo el ser es capaz de destinar un día la metamorfosis de su última época. Sólo el ser es capaz de otorgar (…) la gracia (*Huld*) de responder a su llamada"[51]. Así pues, carece de sentido depositar nuestra esperanza en remedios técnicos u orientaciones éticas con vistas a salir de la crisis, como señala P. Cerezo lúcidamente[52]. Por un lado, si el peligro técnico consiste en que "el *arraigo* del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo"[53] y, por tanto, no es esencialmente algo instrumental, plantear la salida en términos instrumentales no puede sino afianzar el dominio técnico e intensificar la crisis. Por otro, la propuesta humanista no sirve de nada, ya sea el modelo renacentista (mejorar el hombre en aras de un sistema educativo cimentado sobre formas ejemplares de vida, y orientado hacia el fortalecimiento de la virtud), o sea el modelo ilustrado (exigir un mundo más justo, racional y libre), ya que el sistema posee su propia subjetividad incorporada y automatizada, a saber, la "voluntad de voluntad" que reduce el ser a "valor", la cual no admite otra norma que la que ella impone. En cualquier caso, el primado absoluto del ser sobre el ser humano representa, para nosotros, un límite infranqueable para concebir un sistema ético coherente desde un punto de vista normativo[54], pues en la medida que constituyen construcciones del hombre, todo recurso racional ante el acontecimiento del ser estaría por principio deslegitimado.

Ahora bien, que el ser tenga la última palabra no quiere decir, según Heidegger, que el hombre pueda permitirse el lujo de mantenerse con los brazos cruzados a la hora de que un nuevo comienzo tenga lugar, sino que debe salir al encuentro del ser mismo[55], ya que "no podemos esperar precisamente que allí donde hay peligro podamos echar mano de lo que salva de un modo inmediato y sin preparación previa"[56], de tal manera que "sólo el pensamiento puede reconducir la ausencia de penuria"[57]. Y es que lo propio únicamente puede ser abierto en la medida en que el pensamiento se haga cargo de la *máxima impropiedad*; por consiguiente, el primer y único fecundo paso no es sino aceptar el compromiso que supone dejar de atender exclusivamente a la dimensión utilitarista de la manipulación cosificante que entifica lo real, con el objeto de contemplar con arrojo y determinación al ser allí donde se halla más olvidado, así como descubrir lo impensado por la metafísica (o sea, su fondo abisal), en virtud de una vivencia extrema de la *penuria*[58]: "En

---

encauzar siquiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época". Heidegger, M., *Serenidad*, op. cit., p. 25.

[50] Cfr. Heidegger, M., *Nietzsche II*, op. cit., p. 298.

[51] Cerezo Galán, P., op. cit., pp. 49-50.

[52] Cfr. Íbid., pp. 48-49.

[53] Heidegger, M., *Serenidad*, op. cit., p. 21.

[54] No nos referíamos a una "normatividad" en sentido débil (en cuanto descripción de un determinado ámbito de la moral), sino como "prescripción" explícita, con una pretensión *meiorista*, sobre el deber ser, o al menos como "justificación", en términos valorativos, de teorías o afirmaciones aisladas, las normas metodológicas e incluso los objetivos de la ética. Cfr. Rodríguez Alcázar, F. J., *Ciencia, valores y relativismo: una defensa de la filosofía de la ciencia*, Granada, Comares, 2000, pp. 3-7.

[55] Cfr. Heidegger, M., *Nietzsche II*, op. cit., p. 299.

[56] Heidegger, M., "La pregunta por la técnica", op. cit., p. 30.

[57] Cerezo Galán, P., op. cit., pp. 49-50.

[58] El acabamiento de la metafísica (en cuanto *Ge-stell*) no debe entenderse en un sentido puntual o extensivo sino, al contrario, como espacio *intensivo* de experiencia: "La antigua significación de la palabra

lugar de querer superar el nihilismo tenemos que intentar primero entrar en su *esencia*. La entrada en su esencia es el primer paso por el que dejamos tras de nosotros el nihilismo. El camino de esta entrada tiene la dirección y la índole de un retroceso. (…) El hacia atrás nombra aquí la dirección hacia aquella posición [el 'olvido del ser'] desde la que recibe y mantiene ya la metafísica su origen"[59]. Se trata, por supuesto, de una tarea provisional, dado que el hombre no puede, si tomamos en consideración el carácter simultáneo de heideggeriana memoria, provocar arbitrariamente la superación del "nihilismo tecnológico" y, por lo tanto, sólo le queda esperar la revelación del ser; expresado con la terminología del filósofo: "Tiene el sentido de una preparación y no de una fundación. Le basta con hacer despertar una disponibilidad del hombre para algo posible, cuyo perfil permanece oscuro y cuyo advenimiento resulta incierto"[60]. Visto así, la responsabilidad del pensamiento se resume en avivar sin tregua, incluso en las ocasiones más insignificantes, la llama de la capacidad de escucha mediante la "rememoración" (*Andenken*) del "misterio"[61], a la espera de que el acontecimiento nos obsequie con una nueva tierra, en virtud de la cual la humanidad pueda florecer nuevamente[62].

2.3. Ontología política aplicada a la técnica: serenidad (Gelassenheit)

Desde luego, rememorar el "misterio" no implica que estemos salvados pero, al menos, nos ubica bajo la creciente luz de lo que salva como seres que escuchan, no en el sentido de oyentes sumisos y obedientes sino *acechantes*, puesto que el hombre es libre justamente en la medida en que pertenece a la región del *sino*, tal y como sugiere Heidegger en los términos siguientes: "El acontecimiento del hacer salir lo oculto, es decir, de la verdad, es aquello con lo que la libertad está emparentada de un modo más cercano e íntimo. (…) Todo hacer salir lo oculto viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre"[63]. Desde este punto de vista, el hombre no posee la libertad sino al revés[64], mas ésta no consiste en una propiedad más entre otras sino

---

alemana *Ende* (final) es la misma que la de la palabra *Ort* (lugar). (...) El final de la filosofía es el lugar (el lugar en que el todo de su historia se reconcentra en su posibilidad más extrema). Acabamiento significa esta reconcentración en un solo lugar". Heidegger, M., "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en VV.AA. (eds.), *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1968, p. 132.

[59] Heidegger, M., "Hacia la pregunta…", op. cit., p. 123.

[60] Heidegger, M., "El final de la filosofía…", op. cit., p. 137.

[61] Heidegger aboga porque el pensamiento utilice un lenguaje sugestivo y poético para hablar del ser a fin de alcanzarlo por sí mismo (sin mediación de la subjetividad ni de los entes mundanos), a costa de la "designación" y la "referencia" como elementos intrínsecos de la verdad. De este modo, intenta superar, en la línea de Adorno, el pensamiento sistemático de la metafísica conceptual, ya que *entifica* inevitablemente el horizonte del ser. Cfr. Estrada Díaz, J. A., op. cit., pp. 364-366.

[62] En cierto modo, Heidegger comulga con la idea de una teleología de la naturaleza en la práctica de la medicina antigua. Cfr. Laín Entralgo, P., *La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 141. En la medida que la *physis* (en cuanto "técnica") hace sin aprendizaje lo que es preciso (otorga al hombre, a modo de "principio activo", la posibilidad de lo propio, esto es, "entregarse al ser"), el arte del médico ("pensamiento") no puede obrar ningún beneficio si no opera en concordancia a ella (fomentar la actitud de escucha, en el sentido de un "cuidar con solicitud" que la *physis* cumpla su dinamismo interno, en lo que constituye la "función originaria" de la técnica que aludimos al principio), si bien todo es en vano en el caso de que la *physis* se oponga.

[63] Heidegger, M., "La pregunta por la técnica", op. cit., p. 27.

[64] Cfr. Heidegger, M., "De la esencia de la verdad", en *Hitos*, op. cit., pp. 160-161.

en “dejar-ser a lo ente como eso ente que es”, en el sentido de “exponerse-en” (“retroceder-ante”) su des-ocultamiento a fin de que se manifieste en lo que es y tal como es. Por otra parte, la co-pertenencia heideggeriana entre la actitud de escucha y la libertad pone de manifiesto que el *sino* de nuestro tiempo no constituye la fatalidad de una coacción, por mucho que prevalezca en todas partes: “En modo alguno nos encierra en una sorda constricción a impulsar la técnica de un modo ciego o, lo que es lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella y a condenarla como obra del diablo. Al contrario: si nos abrimos de un modo propio a la esencia de la técnica, nos encontraremos sin esperarlo cogidos por una interpelación liberadora”[65]. A su vez, presupone que la historia en su conjunto, en contraste con la interpretación hegeliana, no se dirige a ningún fin establecido *por mor* de una hipotética torre de control sino que está finalizando a cada instante, de forma que todo plan a largo plazo posee un carácter provisional; expresado en la jerga de Safranski: “En la maleza de la historia no hay ninguna realización de un plan sin interrupciones. La historia es un resultado que nadie ha pretendido que sea tal como es”[66].

Somos conscientes de que nuestra propuesta terapéutica posee, hasta este punto, un cariz eminentemente intelectualista, pues da la impresión de que no nos ofrece las armas que requiere hacer frente a la indigencia práctica y efectiva del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). ¿Cómo se traduce en la praxis cotidiana, entonces, la actitud acechante que hemos sugerido a nivel ontológico? A la luz del concepto nietzscheano de “jovialidad” (*Heiterkeit*), Heidegger aboga por asumir una actitud de “serenidad”, en aras de ofrecer resistencia a la prepotencia de la técnica y contrarrestar, de este modo, la plebeya pleitesía que rendimos a su cortejo triunfal, en lo que constituye el reverso de la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico que podríamos denominar apertura al “misterio”, o sea: la apertura al “misterio” y la “serenidad” para con las cosas se co-pertenecen. Pero, ¿en qué consiste, para Heidegger, la “serenidad”?[67]

Contra lo que cabe pensar a ojos vista, no consiste, de ningún modo, en arremeter ciegamente contra los dispositivos tecnológicos que vertebran nuestro estilo de vida o, lo que es lo mismo, acompañarlos y acatarlos ancilarmente[68] sino que se trata, por decirlo con Nietzsche, de “convertirnos nuevamente en buenos vecinos de las cosas más cercanas”, es decir, habitar jovialmente el aquí y ahora del extravío actual para usarlos con moderación[69], dejar que descansen en sí mismos de tal manera que podamos “desembarazarnos” (*Loslassen*)

---

[65] Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, op. cit., p. 27.

[66] Safranski, R., *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Barcelona, Tusquets, 2004, p. 112.

[67] Cfr. Heidegger, M., *Serenidad*, op. cit., pp. 26-27. Cfr. García Ferrer, B., “El cuerpo y sus expresiones patológicas en el devenir contemporáneo de la infoesfera”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, 35, 2015, pp. 261-262.

[68] Según la taxonomía propuesta por U. Eco, las dos posiciones fundamentales ante la técnica se cifran, en el caso de la sociedad audiovisual, en los “apocalípticos” (pesimistas), según los cuales los medios, en la medida que pervierten el patrimonio cultural, conducen a la cultura occidental a la barbarie, y en los “integrados” (optimistas), para quienes las redes telemáticas cumplen la loable función democrática de expandir la información y el conocimiento. Cfr. Rubio Ferreres, J. M., “Filosofía y medios de comunicación. Más allá de la información”, en R. Ávila, J. A. Estrada y J. M. Castillo (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, 2009, pp. 312-313.

[69] Los griegos comprendían la salud del alma, precisamente, como “equilibrio” o “armonía del bienestar”, en el sentido de lo “mensuradamente apropiado”. Sin embargo, la justa medida ya no viene establecida por la razón frente a la sed irrefrenable de las pasiones sino por la cosa misma, en consonancia al carácter primordial del ser.

de ellos en cualquier momento, y renunciar a ellos como algo que no nos compete propiamente. Así pues, podría decirse que "dejar-ser-al-ser" implica decir simultáneamente "sí" y "no" a la realidad devenida por el *Ge-stell* en el presente: "sí" porque, a día de hoy y para todos nosotros, resulta más o menos indispensable servirnos de la técnica, en tanto que configura buena parte del mundo de sentido al que pertenecemos de manera inexorable; "no" en el sentido de que no requieran nuestra atención en absoluto, ya que no agotan la diferencia que somos. Entonces, estamos en la jungla de la técnica pero al abrigo de su amenaza, y el fragor de dispositivos que nos requieren constantemente se encuentra, a la vez, dentro y fuera de nuestra vida ordinaria[70]; a su vez, dejamos de ver las cosas únicamente desde la perspectiva técnica del "pensamiento calculador", mientras despierta en el fondo de nosotros lo más propio que tenemos, a saber, el "pensamiento meditativo" que abre el horizonte hacia un arraigo por-venir.

Ahora bien, lejos de suponer una dimisión de la acción, decir "no" implica llevar a cabo ciertos hábitos irreverentes respecto a la crisis crónica de la *histeria* tecnológica, como Sloterdijk sugiere desde la perspectiva del "quinismo" (*kynismos*), encarnado ejemplarmente por Diógenes. Sirva como botón de muestra el caso del sistema global de comunicación: Aunque no nos está permitido escapar a los "campos colectivos de excitación" que constituyen nuestro humus natural, debemos rehusar participar en ellos ocasionalmente provocando cortocircuitos y alterando los *inputs* estresantes que recibimos. En este sentido, el principal cometido de la filosofía no es sino "demostrar que un sujeto puede ser interruptor de la información, y no un simple canal de transmisión que sirve de paso a las epidemias temáticas y oleadas de excitación"[71], mientras que la tarea asignada a los individuos estriba en desarrollar un sistema cultural de filtros con vistas a su protección inmunológica, cultivando prácticas como actuar con menor rapidez, posibilitar el capricho, fomentar el sentido de lo local, mostrar capacidad para desconectar, etc.[72].

Vistas las cosas así, podemos definir la actitud de "serenidad", parafraseando a Foucault, como "la flecha que atraviesa el corazón de la técnica", en la medida que osa oponer resistencia, con el coraje que ello supone[73], a la provocación incesante que tiene lugar en su seno a cargo del *Ge-stell*; haciendo gala de su habitual insolencia, Sloterdijk expone sugestivamente, junto a Heinrichs, la intensidad que caracteriza a tal requerimiento: "Hoy en día la excitabilidad constituye el primer deber del ciudadano. Por esta razón ya no

---

[70] El relato titulado "Reencuentro inesperado" (P. Hebel) muestra lo que en geometría resulta absurdo, a saber, que el círculo mayor de la infoesfera esté contenido en el círculo menor de nuestra propia vida sin explosionarlo, como puesto entre dos guiones, enlazado tenuemente por un singular "mientras tanto". *Cfr*. Safranski, R., op. cit., pp. 119-20.

[71] Sloterdijk, P. y Heinrichs, H. J., *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela, 2004, p. 88.

[72] No podemos escapar al hecho de que implementar tales actos entraña una enorme dificultad porque, como revela la función *stand by* de los teléfonos móviles, la no-comunicación no deja de ser un acto comunicativo en la red comunicativa global. Cfr. Safranski, R., op. cit., p. 113.

[73] Además del poder omnímodo del *Ge-stell*, debemos tomar en consideración, para entender cabalmente el arrojo requerido, la tendencia esencial del *Da-sein* ("ser-ahí"), en cuanto "yecto", a caer en la "inautenticidad": "Inmediata y regularmente, el 'ser ahí' se hunde en el uno, que se adueña de él". Heidegger, M., *El Ser y*…, op. cit., p. 186. No hay que extrañarse, por tanto, del auge experimentando en nuestras cínicas sociedades del tipo de hombre consumidor final que rechaza sin pudor alguno cualquier tipo de responsabilidad (y la "serenidad" constituye la responsabilidad *par excellence*). Cfr. Safranski, R., op. cit., p. 114.

necesitamos ningún servicio militar obligatorio. Lo que sí resulta exigible es el servicio a los temas generales, es decir, la disposición individual a desempeñar la función como conductor del estímulo en el marco de las psicosis colectivas pertinentes. Se exige, pues, estar disponible en la movilización de las consignas"[74].

Ciertamente, la "serenidad" heideggeriana constituye una terapia *heroica*, no solamente por la magnitud de lo que está en juego sino porque, a diferencia de otras terapias, supone combatir *contra* la técnica pero *en* la misma cúspide de su movimiento (entendido como "lugar terapéutico"), con lo cual pertenecemos a ella y operamos en ella pero, a su vez, nos desmarcamos de ella[75]; así, asumimos en todo momento el peso del mundo sobre la espalda, en lugar de zafarnos de él externamente refugiándonos en alguna torre de marfil trasmundana a modo de "técnica de salvación", "sostén" o "medicamento" con tal de encontrar, como si de una revolución festiva y liberadora se tratase, alguna gratificación imaginaria ante la amenaza que representan las "miserias de lo problemático" y los "peligros de la incertidumbre" (las expresiones son de Zaratustra). Como ha visto J. de la Higuera[76], el radio de acción de la "serenidad" es, desde este prisma, el espacio de no-coincidencia del presente consigo mismo que Nietzsche denomina lo "inactual" o "intempestivo", el cual alberga una manera de actuar "dentro" (*In*) del presente, pero "contra" (*Gegen*) él y por "encima" (*Auf*) de él que implica, según la célebre expresión de H. Arendt, "estar en la brecha".

Para finalizar, no nos resistimos a traer a colación, a propósito del concepto de "presente inactual", la noción de "contemporaneidad" que Agamben acuña. Además de congregar la pertenencia y la distancia, la "contemporaneidad" designa un "modo de relación con la propia época" en virtud del cual el pensamiento, cuando posa su mirada sobre ella, aprecia sus *sombras* en lugar de sus luces, con frecuencia cegadoras y ocultadoras: "Contemporáneo es quien sabe ver la 'sombra de su tiempo' y puede percibir en ella algo que le interpela, una exigencia o urgencia que late en su propio interior pero como viniendo de muy lejos"[77]. Así pues, podemos concluir, desde una óptica heideggeriana, que la "contemporaneidad" coliga la "serenidad" y la apertura al "misterio", de tal manera que ser contemporáneo inscribe la promesa de una tierra ignota en cuya alborada la tenaza de la "inautenticidad" no tenga la última palabra, y el hombre de la edad del plástico pueda re-nacer a la luz de su esencia genuina.

---

[74] Sloterdijk, P., y Heinrichs, H. J., op. cit., p. 85.

[75] En la medida que constituye, junto a la "purificación", la "concentración" y la "resistencia", una de las cuatro tecnologías arcaicas del yo necesarias de cara a cumplir la exigencia de "espiritualidad ética" (*epimeleia heautou*) en el mundo griego (desde la etapa pre-clásica hasta la helenística), esta disposición para retirarse o apartarse *anacoréticamente* supone una baza a favor de la dimensión ética (en sentido amplio) del pensamiento de Heidegger, a pesar de la dificultad que señalamos anteriormente de construir en base a él un sistema ético coherente desde una perspectiva normativa (según la acepción fuerte de la noción de "normatividad"). Cfr. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France*, Madrid, Akal, 2005, pp. 58-59.

[76] Cfr. De la Higuera Espín, J., "Tecnologías del cuidado del mundo", en *Occidente enfermo…*, op. cit., pp. 208-209.

[77] Íbid., p. 209.

II

PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN EN LA ACTUALIDAD

CAPÍTULO 3

La era de la depresión en la cultura occidental moderna

FRANCISCO ALONSO-FERNÁNDEZ*

INTRODUCCIÓN. DEUDA DE LA PSIQUIATRÍA CON LA FILOSOFÍA

Me colma de orgullo y de honor tomar la palabra en unas Jornadas Internacionales de Filosofía. Vivo además mi intervención como una especie de retorno a las raíces de la psiquiatría. Todavía en el amanecer del siglo XIX el glorioso y sencillo Inmanuel Kant, incorporado a la historia de la psiquiatría por Bruno Casinelli[1], hacía gala de un replanteamiento de Platón, para solicitar que "los locos fuesen enviados a la Facultad de Filosofía". Posteriormente, en los años recientes se ha propagado la sentencia "menos prozac y más filosofía", cuyo eco ha contribuido a resquebrajar los recios muros del reduccionismo biológico imperante en el sector academicista de la psiquiatría actual.

La deuda contraída por la psiquiatría con la filosofía se remonta a su propio hacimiento disciplinar. Si la psiquiatría no nace como ciencia moderna hasta las postrimerías dieciochescas, dos siglos después que las otras especialidades médicas axiales, se debió a la demora impuesta por las dificultades encontradas para extraer el trastorno mental del campo del sobrenaturalismo mágico o teológico. La visión naturalista del trastorno mental fue obra de los llamados a la sazón "médicos filósofos". La doctrina psiquiátrica inaugural, alentada por el cuidado terapéutico o asistencial prestado al enfermo mental, fue un legado del excepcional médico francés Philippe Pinel, en el filo de los siglos XVIII y XIX, en una obra publicada con el elocuente título *Traité médico-philosophique de l'alienation mental,* que aquí me honro en rememorar con un sentimiento de gratitud hacia la filosofía y los filósofos, al haberse valido la psiquiatría en su nacimiento de un apoyo filosófico.

Me congratula resaltar el coraje de los filósofos organizadores de estas Jornadas para elegir temas que vinculan a la Filosofía con la actualidad sociocultural. Este arrojo no lo compartió siempre ni el mismísimo Martin Heidegger, quien exigía a su propia obra y a la filosofía en general que "debía carecer de actualidad", es decir, no responder a las exigencias de su tiempo. Posteriormente, el mismo genial filósofo tirolés, olvidando la exclusión temática

* Catedrático Emérito de Psiquiatría de la Universidad Complutense y Académico Numerario de la Real Academia Nacional de Medicina.

[1] Cassinelli B., *Historia de la locura, Barcelona,* Joaquín Gil, editor, 1942, p. 17.

impuesta por su propio postulado, con una liviandad muy extendida entre los pensadores del siglo XX, dedicó importantes trabajos a comentar o interpretar "la crisis de nuestro tiempo".

El tema que me incumbe abordar aquí es inédito en su concreción y su trayecto cronológico, incluso en la bibliografía internacional, lo cual no significa que no haya sido objeto de alguna reflexión esporádica. Estos vaporosos precedentes científicos no me sustraen de percatarme de estar adentrándome en tierra nueva que espero señalizar, como así me propongo hacer.

Pues bien: el tema del incremento de la depresión en los últimos sesenta años y su interpretación causal se desarrolla con la metodología epidemiológica en sus dos vertientes, la epidemiología descriptiva y la explicativa, y pertenece al área de conocimientos de la psiquiatría transhistórica. Antes de entrar de lleno en el tema que me ha sido encargado, me propongo efectuar un breve repaso acerca de las nociones básicas de la metodología epidemiológica y la psiquiatría transhistórica.

1. La metodología epidemiológica

La epidemiología es una rama de las ciencias médicas dedicada al estudio de la distribución de las enfermedades o procesos afines en la población global o en alguno de sus sectores. Su método propio, identificado como *epidemiología descriptiva*, consiste en indagar la presencia de la enfermedad en una muestra de la población. La fiabilidad de sus resultados suele ser aceptable siempre que se haya atendido con acertado criterio a varios extremos como los siguientes: la elección de la prueba de evaluación (entrevista o cuestionario heteroadministrado, con exclusión de las pruebas autoadministradas por no ser fiables), la muestra satisfactoria en su homogeneidad y suficiente representatividad cuantitativa, el criterio diagnóstico definido con rigor y ajustado al modelo nosológico tomado como referencia.

El trastorno depresivo como objeto epidemiológico pertenece a la serie de los llamados *temas icebergs*, caracterizados por distribuirse en un sector emergido, captado como tal por los médicos o las instituciones, y una grandiosa fracción sumergida, de la que se tiene un conocimiento impreciso a través de referencias indirectas.

Según las estimaciones de la OMS, más del cincuenta por ciento de los enfermos depresivos no llegan a ser reconocidos ni tratados. Los índices de frecuencia habitualmente usados por los estudios epidemiológicos descriptivos son la tasa de prevalencia (el porcentaje total de casos presentes) y la tasa de incidencia (el porcentaje de nuevos casos). Hay tres tasas de prevalencia: la puntual (los casos presentes en un momento determinado), la semestral o anual (los casos presentes durante la recolección mantenida durante seis meses o un año) y la longitudinal o global (presencia durante toda la vida).

Se ha constatado un notable aumento en las tasas de prevalencia puntual y anual del trastorno depresivo en los últimos años en la población mayor de 15 años y entre los escolares, así como en el porcentaje de enfermos depresivos asistidos en las clínicas médicas generales o en las consultas psiquiátricas. Esta impresión general se ha confirmado a través de

algunas investigaciones de epidemiología comparativa hechas por el mismo equipo investigador utilizando los mismos criterios diagnósticos y la misma prueba evaluadora, dos exigencias, por otra parte, difíciles de cumplir.

Según dejé constatado en mi primera monografía sobre la depresión[2] si se encuentran diferencias en el recuento de la enfermedad investigada como ocurre con la curva epidemiológica ascendente de la depresión, hay que hacer frente a la exigencia de delimitar cuánta variación corresponde al incremento y cuánto al perfeccionamiento diagnóstico o a la ampliación del concepto de depresión. La evidencia del incremento de la tasa de depresión en Norteamérica y Europa Occidental a partir de mediados del siglo pasado nos la proporcionó Klerman[3y4] al encontrar una presencia de depresión mucho más alta en las generaciones nacidas a partir de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial que en las generaciones anteriores. Este *incremento de la depresión* fue confirmado por diversos estudios internacionales en generaciones nacidas después de 1955[5].

El moderno incremento de la depresión se manifiesta ya en la infancia, con una extensión a una edad cada vez más baja. En lo que se refiere al predominio de la morbilidad depresiva en la mujer, que ha sido una constante a lo largo de los tiempos con una proporción de 3 a 1 a partir de la adolescencia, los estudios de los últimos tres o cuatro décadas denotan que la desproporción ha menguado fijándose el nuevo índice de morbilidad depresiva en dos mujeres por un hombre. Por tanto, puede darse por constatado que el aumento de la morbilidad depresiva registrado en la segunda mitad del siglo pasado en todas las edades y en ambos géneros es mayor proporcionalmente en la población adulta masculina que en la femenina.

Actualmente se contabiliza en Europa una prevalencia anual del 9% de enfermos depresivos en la población mayor de 15 años, tasa que se eleva en las mujeres a 12% y desciende en los hombres a 6%. En cuanto a la prevalencia longitudinal, extendida a toda la vida, la tasa es de alrededor del 15%, lo que hace predecible que de cada seis o siete personas que nacen haya una que sea alcanzada por la depresión a lo largo de su vida.

La epidemiología no se limita a la recolección de datos mediante su metodología descriptiva, sino que presenta una segunda vertiente, *la epidemiología explicativa*, que se ocupa de analizar o identificar los factores que influyen en la distribución de la enfermedad o en los cambios operados a lo largo de los tiempos. Aquí entra en acción la psiquiatría transhistórica.

---

[2] Alonso-Fernández, F., *La depresión y su diagnóstico*. *Nuevo modelo clínico*, Barcelona, Editorial Labor, 1988, pp. 18-29. Una actualización de la problemática del trastorno depresivo en Alonso-Fernández, F. y Rodrígez-Loranca, Rosi, *La depresión. Todas las respuestas para entenderla y superarla*, Editorial Lo que no Existe, Madrid, 2016.

[3] Klerman, G.L., "Evidence for increase in rates of depression in North America and Western Europe in recent decades", en Hippius, Klerman y Matussek (eds.), *New results in depression research*, Berlín, Springer, 1986, pp. 7-15.

[4] Klerman, G.L. y Weissman, M.M., "Increasing rates of depression", *Journal of the American Medical Association*. 1989, 261, pp. 2229-35.

[5] Cross National Collaborative Group: "The changing rate of major depression: Cross National comparisons", *Journal of the American Medical Association*, 1992, 268, pp. 3098-3105.

2. La psiquiatría transhistórica

Debo confesar que la Psiquiatría Transhistórica (PT) es una de mis áreas psiquiátricas predilectas. La PT me fascina por constituir como un puente encargado de establecer conexiones de sentido entre los cambios registrados en la clínica psiquiátrica con la evolución del ser humano o el desarrollo de la sociedad o la cultura. Sospecho que yo mismo he sido el autor del término, habiéndome limitado a copiar el título de "psiquiatría transcultural", un neologismo genial adjudicado al estudio psiquiátrico comparativo a través de distintas culturas o países.

La comparación de un fenómeno fáctico consigo mismo contemplado en diferentes momentos históricos de la misma cultura o sociedad y el mismo país, constituye la tarea propia de la ciencia transhistórica. La identidad del fenómeno objeto de la comparación transhistórica varía entre cuestiones y hechos diversos. Los estudios o las investigaciones de este género centrados en las modificaciones experimentadas a lo largo de la historia por la incidencia, las formas o el estilo del enfermar psiquiátrico constituye la materia de la PT. La investigación patológica transhistórica no es un patrimonio privativo de la psiquiatría, sino que se extiende a otras ciencias o a otras ramas de la Medicina.

En general no se le presta la debida atención. "La evolución de la clínica es un fenómeno a menudo olvidado por los clínicos, a pesar de ser indiscutible la presencia de numerosos ejemplos en la ciencia médica" (Jouvent[6]).

La PT toma un interés apasionante cuando el continuo cambio experimentado por la misma sociedad o cultura –ya que ambas son instancias sujetas a un movimiento incesante– entran en una dinámica intensa. Así ha acontecido en los dos últimos siglos en los países occidentales u occidentalizados, en términos del gran antropólogo alemán Gehlen, "una fase de cambios que hace época", "la segunda gran crisis de la Humanidad", modelada en forma de una Revolución Tecnocientificoindustrial.

Me permitiré consignar aquí mi dedicación a una serie de investigaciones transhistóricas personales sobre los temas clínicos psiquiátricos fundamentales: los círculos nosológicos de las neurosis, el trastorno depresivo, la esquizofrenia, el alcoholismo y las drogadicciones[7].

La conclusión unánime de estas investigaciones es que la moderna metamorfosis experimentada por el hombre y la sociedad occidental se ha reflejado en la clínica psiquiátrica por cambios importantes en la morbilidad y en las formas de enfermedad de los cuadros nosológicos psiquiátricos más representativos. Conclusión obtenida después de haber sorteado el obstáculo de deslindar lo que es realmente un cambio del proceso nosológico de lo que es un cambio del punto de vista del psiquiatra o del concepto científico.

Si tuviese que relacionar las dos aportaciones más notables de la PT en las últimas décadas, me quedaría sin vacilación con el par siguiente: primera, la transformación de la histeria en neurosis visceral y, segunda, el ascenso meteórico de la incidencia de la depresión,

---

[6] Jouvent, R., "La Mélancolie n'est plus ce qu'elle était", *Evolution Psychiatrique*, 1994, *59*, 4, 710-722.

[7] Alonso-Fernández, F., *Fundamentos de la Psiquiatría actual*, Madrid, Paz Montalvo, cuarta edición, 1979, Tomo I, pp. 108-111 (el primer capítulo dedicado a la psiquiatría transhistórica en un tratado de psiquiatría).

acompañado de la extensión de su inicio a una edad más temprana y de una mutación del propio cuadro clínico depresivo.

Desde un principio[8] condensé la metamorfosis del cuadro clínico depresivo en tres orientaciones: desdramatización, hipocondrización y encronización, que recogían, respectivamente, la moderna sobreabundancia de las formas de depresión ligera o larvada, la depresión hipocondriaca y la depresión encronizada.

La desdramatización de la aparatosa depresión melancólica, una moderna novedad extendida a la mayor parte de los trastornos psiquiátricos, imponiéndose la sobriedad sintomatológica, queda atribuida a la intervención de varios factores, sobre todo estos tres: primero, el descenso de la productividad psíquica y de la espontaneidad expresiva; segundo, el perfeccionamiento del diagnóstico precoz y el progreso de la asistencia proporcionada al enfermo mental, puesto que algunos síntomas eran en realidad artefactos institucionales o sociógenos, o muestras de absoluto abandono social, y, tercera, la indiscutible efectividad de los modernos psicofármacos.

Por mi parte concluía: "Pudiera pensarse que la disminución de la expresividad psicopatológica por medio de la sintomatología representa un signo de la volatilización espiritual o del estrechamiento existencial. El reflejo psicopatológico de las peculiaridades psicosocioculturales del hombre moderno tecnificado podría definirse como una mayor propensión a ciertas enfermedades y una expresión menos dramática de las mismas".

En la medida que se han ido incrementando las ideas hipocondriacas en los enfermos depresivos, ha disminuido la proporción de los sentimientos de culpa. Para entender este proceso de hipocondrización del trastorno depresivo contamos con dos argumentos: primero, la imposición de la actitud existencial narcisista de ser-para-sí (*für-sich-sein*) según los autores alemanes), en detrimento de la postura altruista o moral de ser-para-otro; segundo, el predominio de los cuadros depresivos larvados, mucho más afines con las ideas hipocondriacas que con el sentimiento de culpabilidad, hasta el punto de que algunas veces la depresión hipocondriaca sujeta a un curso de agravamiento termina abocando a un delirio de culpa depresivo.

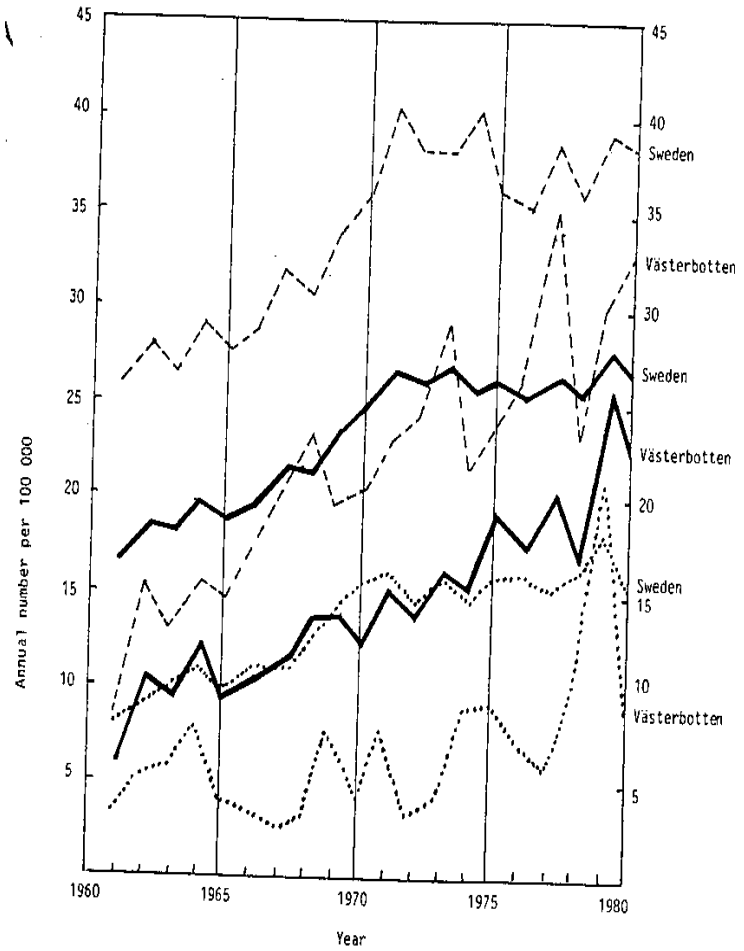
En el mismo lugar explicaba por mi parte la tendencia del cuadro depresivo moderno a la encronización con un doble razonamiento: en un costado interviene el carácter insidioso y larvado del cuadro clínico depresivo, ya comentado, puesto que las depresiones de cierta agudeza difícilmente llegan a encronizarse; en el otro, porque según yo mismo decía textualmente "la neurotización de la personalidad favorece la permanencia indefinida de la depresión", argumento que hoy podemos relacionar con la categoría de enfermedad depresiva conocida como depresión psicógena o neurótica, equiparada en cierto sentido al cuadro descrito por los colegas estadounidenses como distimia.

Un dato importante que denuncia indirectamente el incremento del trastorno depresivo en las últimas seis décadas se encuentra en la curva ascendente de la *tasa de suicidio*. Entre el 60 y el 70% de los suicidios consumados se cataloga como un acto generado primordialmente

[8] Op. cit., tomo II, pp. 252-259 (Aspectos transhistóricos de la depresión en la Cultura Occidental).

por un estado depresivo, algunas veces apoyado por otros trastornos comórbidos o por factores sociales.

Una de las primeras llamadas de atención en este sentido nos la proporcionan Murphy y Wetzel[9] cuando refieren haber encontrado un considerable ascenso progresivo del índice de suicidios consumados. Este ascenso fue registrado en las sucesivas cohortes, con un intervalo de cinco años, desde 1960 a 1980, según datos de la población sueca, publicados por Jacobsson y Renberg[10]. El suicidio a lo largo de los veinticinco años indicados sigue una línea ascendente continua (esquema 1).



Esquema 1. Incidences of suicides in Sweden and Wästerbotten from 1961 to 1980, for males, females and total (Jacobsson y Renberg)

El incremento de la tasa de suicidios se produjo de un modo progresivo en España entre 1980 y 1990 alcanzando el 89,9% en la población masculina y el 115,9% en la población femenina, según datos apuntados por Gutiérrez García[11].

[9] Murphy, G.E. y Wetzel, R.D., "Suicide risk by birth cohort in the United States, 1949 to 1974", *Arch Gen Psychiatry*, 1980, 37, pp. 519-523.

[10] Jacobsson, L. y Renberg, E., "Epidemiology of Suicide in a Swedish county (Västerbotten)", *Acta Psychiatr Scand*, 1986, 74, pp. 459-468.

[11] Gutiérrez García, J.M., "El suicidio en España, 1981-1992", *Psicopatología* (Madrid), 1995, 16, pp. 51-53.

Desde Italia, Torre, Chieppa, Imperatori et al[12] denotan el significativo incremento progresivo del acto suicida en la población italiana desde 1988 a 1994, con una cifra media de 10 suicidios por cien mil habitantes, uno de los índices suicidas más bajo de los países europeos. En conjunto, el suicidio se ha incrementado en los países desarrollados en más de un 60% durante los últimos cincuenta años. Puesto que el origen fundamental del 70% de los suicidios radica en el trastorno depresivo, su incremento constituye un índice epidemiológico indirecto del moderno incremento del trastorno depresivo.

También puede seguirse el hilo de los modernos cambios humanos a través de la *temática fóbica*. Las fobias ofrecen un gran plasticidad transhistórica. Su docilidad para modelarse a tenor de los tiempos obedece a que son las situaciones, las cosas o los seres que suscitan habitualmente rechazo por repulsión, asco o temor, los temas fóbicos preferentes del momento. Uno de los temas fóbicos de moda en los últimos tiempos y hoy casi extinguido es la tafiofobia o fobia a ser enterrado vivo. La extinción de esta fobia denota la mayor confianza depositada actualmente por la población en el diagnóstico médico del estado de muerte.

El miedo más extendido actualmente es la algofobia o fobia al dolor, que es una verdadera plaga social. Su proliferación social surge de una doble raíz: una de ellas es la gran carga de hedonismo narcisista en el nuevo patrón humano, en cuanto a exigencia de placer; la otra raíz es que al haberse ahuyentado en una amplia medida el dolor y el sufrimiento, estas experiencias se han vuelto menos frecuentes y más temibles. Otras dos fobias muy extendidas, la nosofobia o fobia a la enfermedad y la tanatofobia o fobia a la muerte, se derivan en gran parte de la propia fobia al dolor. La fobia al avión es la fobia tecnológica prevalente, una muestra del recelo hacia las novedades.

A lo largo del siglo XIX la incidencia global de la enfermedad mental detectada experimentó una considerable elevación, lo que obligó a la apertura de nuevos manicomios o asilos psiquiátricos. Se llegó a hablar entonces de un brote epidémico de esquizofrenia.

3. La segunda gran crisis histórica de la humanidad

La etapa sociocultural de 1950 a 2010 que me corresponde estudiar aquí y ahora para tratar de identificar los factores que han determinado el incremento de la morbilidad depresiva en los últimos sesenta años se enmarca en la gran revolución sociocultural tecno-científico-industrial. Según algunos antropólogos, a la cabeza de cuya pléyade se encuentra el alemán Ghelen[13], tal revolución constituye la segunda gran crisis histórica de la Humanidad que hace época. La primera consistió en la transformación del hombre cazador del Periodo Paleolítico en el hombre agricultor del Periodo Neolítico. Entre ambas crisis existen ciertas analogías, en las que no vamos a entrar aquí. Su identificación como una gran crisis la apoya conceptualmente Ortega y Gasset al entender por crisis el brusco tránsito que hace el hombre de vivir prendido y apoyado en unas cosas a vivir prendido y apoyado en otras.

---

[12] Torre, E., Chieppe, N., "Imperatori, f. et al: Suicide and attempted in the province of Turin from 1988 to 1994: Epidemiological Analysis", *Eur J Psychiatry*, 1999, 13, pp. 77-86.

[13] Gehlen, A., Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Francfort, Athenäum, 1962.

A partir de 1815, año en que concluyen las guerras napoleónicas, se produjo de un modo casi repentino la liberación del ser humano, producto de las ideas filosóficas mantenidas por los empiristas británicos, los ilustrados franceses y los idealistas alemanes, y propulsadas por la Revolución Industrial británica, en convergencia con el rápido desarrollo de la ciencia y la técnica y el vertiginoso proceso de globalización y dignificación del trabajo. Los movimientos de la Ilustración francesa y el Idealismo germano generaron una nueva actitud colectiva proclive a la libertad y el progreso que fermentó con el aporte de un manantial de riqueza y un raudo cambio de costumbres, elementos implicados en la transformación industrial británica. Al tiempo, el trabajo dejó de ser una tarea punitiva o vergonzosa que hacía un triste honor a su etimología, *tripalium* (un instrumento de tortura compuesto de tres estacas), palabra de la que se deriva el vocablo "trabajo", para convertirse en una actividad globalizada precisa para la maduración de la personalidad y la conquista de un asiento socioeconómico independiente.

En Francia, Diderot cubrió páginas y páginas para combatir la superstición popular y la intolerancia de la Iglesia. Para ello tuvo que recurrir a la astucia, actitud imitada por otros colaboradores de la obra, para ocultar sus convicciones, con la descripción de una oscura divinidad. El Teísmo fue de esta suerte reemplazado por el Deísmo.

El espíritu ilustrado emergió en los primeros años del siglo XIX respaldado por los filósofos idealistas alemanes, presididos por Inmanuel Kant (1724-1804) el filósofo de la razón, "Atrévete a pensar" (*sapere aude*), una exclamación que trataba de ahuyentar los temores de que el pensamiento libre continuara siendo rechazado como una manifestación de soberbia que convirtiese al ser humano en rival de Dios. A despecho de la "dictadura teológica" (Américo Castro) o de la "teología disimulada" (Nietzsche), la libertad de obrar y de pensar inició su andadura en los albores del siglo XIX.

Comenzó a circular por entonces el enunciado kantiano de la "libertad de la razón", como el ejercicio de la potencia humana identificada como la *voluntad racional*, o sea una voluntad orientada y dirigida por motivos racionales. "La voluntad del hombre es su reino de los cielos", según expresión del poeta romántico Novalis. Pero, como después veremos, la apoteosis de la libertad razonada y razonable no llegó a plasmarse en una realidad operativa. Más bien se fue apagando como un fuego de artificio, una columna de humo identificada por Stendhal en su popular novela *Rojo y Negro* como "el desahogo general después de la caída de Napoleón". La "libertad liberada" no llegó a consolidarse como tal, al no disponer de una estructuración adecuada.[14]

A partir de entonces se impuso gradualmente la cultura laica tecnoburocrática, comenzaron a insinuarse los primeros brotes de la sociedad de consumo o sociedad opulenta y apareció el nuevo ser humano retratado por Ortega y Gasset[15] como el *hombre-masa* y por Sombart[16] como la *mentalidad neoburguesa*. Entre ambas descripciones existe una nítida diferencia cronológica: en tanto Sombart se refiere al burgués decimonónico, Ortega, al menos en

---

[14] Remito al "lector sobre este proceso de la libertad en los siglos XVIII y XIX a mi libro *El hombre libre y sus sombras (Una antropología de la libertad. Los emancipados y los cautivos)*, Barcelohn, Antrhopos, 2006. En especial la Introducción y el capítulo V ("El hombre libre, encarnación de la libertad espiritual").

[15] Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Edición de Thomas Mermall. Castalia, 1998.

[16] Sombart, W., "Lujo y capitalismo", *Revista de Occidente*, Madrid, 1965.

opinión de su hijo[17], se centra en la proliferación de un tipo de persona en el siglo XX que "no admite instancias superiores y se complace en su derecho a la mediocridad".

Johnson[18] define los primeros años que van de 1815 a 1830 como "el periodo en que se formó esencialmente la matriz del mundo moderno". Comparto totalmente la idea de que a partir de la definitiva derrota de Napoleón Bonaparte en Waterloo en 1815 se inició un nuevo ciclo de civilización, del que arranca el hombre actual.

Yo mismo[19] he sistematizado el conjunto de las características del nuevo hombre moderno como una mentalidad tecnificada (Esquema 2).

Esquema 2

Tal mentalidad tecnificada fue cuajando gradualmente. El proceso puntual específico y súbito acontecido en el segundo cuarto del siglo XIX en los países occidentales fue la liberación del ser humano, como si le hubieran abierto las puertas de la jaula donde permanecía confinado y le permitiesen salir al exterior. Hasta entonces sólo una fracción minúscula del pueblo integrada por los nobles y los eclesiásticos bajo la égida del trono y el altar, podía disponer de sí mismo. El sometimiento opresivo de la criatura humana tomaba entonces una presencia casi generalizada, incluso muchas veces materializada con las cadenas de la esclavitud. De súbito, se permitió salir al ser humano de la jaula social, donde permanecía confinado y controlado por siglos. El tránsito de la dócil sumisión a la absoluta permisividad fue vertiginoso.

Epícteto, un filósofo estoico, esclavo emancipado, que encabezaba el "estoicismo nuevo" juntamente con Séneca y Marco Aurelio en el siglo V d.C., se definía a sí mismo diciendo "Yo soy un esclavo en la senda de la liberación". Una definición del ser humano cuya veracidad ha sido confirmada por la Historia. La senda de la liberación de la Humanidad

[17] Ortega Spottorno, J., *Los Ortega*, Madrid, Taurus, 2002.
[18] Johnson, P., *El nacimiento del mundo moderno*, Barcelona, Vergara, 2000.
[19] Alonso-Fernández, F., "Evolución histórica de la enfermedad mental", en Centro Cultural de la Villa de Madrid, *Historia de la Medicina y Humanismo médico*, Ayunt. de Madrid, 2004, pp. 9-27.

acontece en el siglo XIX, desde 1815. A partir de esa gloriosa fecha, podemos hablar del hombre liberado o desenjaulado, provisto de libertad de obrar, pero no del hombre libre, porque el proceso liberador consistió en facilitar su incorporación al espacio de la libertad pero sin instruirle sobre su orientación ni enseñarle a configurar la estructura de la libertad como un proyecto existencial, aunque eso sí entregándole los plenos poderes de su destino, y la pasión por el instinto de autoconservación.

Heidegger[20] se lamenta de que todavía no hemos aprendido a pensar, refiriéndose al pensar como una actividad de propiedad personal. El hombre desenjaulado no acertó a estructurar su libertad con arreglo a los principios de la temporalidad, en forma de un proyecto. Podemos definir el proyecto, siguiendo a Heidegger, como el modo específico de la relación del *ser-ahí* (Dasein) con el mundo, es decir, como el modo de ser-en-el-mundo. La propia razón no se modeló entonces a tenor de los ideales filosóficos de la época en una racionalidad crítica y abierta, capaz de encararse, sucesivamente, con sus propias limitaciones y con el acogimiento controlado de la esfera irracional humana. Una esfera que Henri Bergson sistematizaba en intuiciones, sentimientos e impulsos vitales, a cuyos elementos habría que agregar las tensiones emocionales y los instintos como los atributos humanos más irracionales. Un sujeto carente de un proyecto y de una organización racional flexible no fue capaz tampoco de incorporar a su ser los valores universales sustentados por la Ilustración, sobre todo la verdad y el bien o la justicia. Del naufragio axiológico se libró el canon de la belleza. La vida humana en las décadas subsiguientes fue víctima de la estetización. El esteticismo sociopolítico irracional cristaliza en el siglo XX en las mortíferas ideologías nazi y soviética. Las alas de la ultraderecha y la ultraizquierda se apoderaron entonces de nuestro planeta.

El hombre desenjaulado inauguró su comportamiento en un espacio de libertad y permisividad. La Humanidad avanzó hace dos siglos escasos un paso evolutivo mucho más trascendente que cuando paseó por la Luna: el paso definido como un estreno del hombre nuevo en libertad. Me consta que los pensadores de aquella época albergaban grandes esperanzas con el disfrute de ese bien inmenso que es la libertad. El atributo de librepensador, haciendo gala del lema de Kant, *sapere aude*, se deslizó de un modo insidioso pero rotundo del insulto al elogio.

Mas el ser humano extraído de la jaula no fue capaz de ejercer o conquistar la libertad, sino que por no disponer de la brújula conductual representada por un proyecto existencial y las referencias selectivas precisas se dispersó como una criatura desorientada, regida por el afán individualista de preservar su vida y de asegurar su posición cósmica (No olviden que Nietzsche definió al ser humano como el único ser viviente que no ha conseguido instalarse en el mundo). Las esperanzas de regeneración de la Humanidad comenzaron a diluirse en el propio siglo XIX, toda vez que el comportamiento humano se regía por la pulsión de autoconservación o por la pasión del poder. La libertad, en lugar de estructurarse en forma de un proyecto, acrisolado de valores personales y sociales, se diluyó en la búsqueda de la autoafirmación individual, el confort y el dominio de los otros, precipitándose algunas veces en el caos biográfico. El respeto a los otros y la fidelidad, cualidades virtuosas impuestas

[20] Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1964.

antaño, dejaron de valorarse por una conciencia saturada de egotismo. Surgió así un nuevo ritual de valores confinados en torno a sí mismo, o sea una inversión de valores (*Umwertung aller Werte)*. El hombre desenjaulado se afanaba además en luchar contra su congénere, siempre que fuese distinto de él en raza, etnia, lengua, cultura, ideología o hábitos de vida. La violencia expresiva de hostilidad contra el otro distinto se limitó en principio a entregarse a luchar o matar para obtener los medios de sobrevivencia. Se esperaba que con la extinción de la miseria imperante en el siglo XIX cesase el homicidio o el asesinato. Pronto llegó la desilusión. Las dos guerras mundiales decimonónicas denotaron la incapacidad del hombre moderno para vivir en paz. Los emblemas del Siglo de la Barbarie son Auschwitz y el Gulag. "Las cámaras de gases y los crematorios preparaban el advenimiento de una nueva edad de oro" (Koestler[21]). La violencia al servicio de la autoafirmación individual o de grupo se extendió a las masas. La cohesión en torno a un ideal transpersonal convierte hoy a un fenómeno de masas en una manifestación peligrosa para toda persona ajena.

Ante el desenfreno de la barbarie acontecido en el siglo XX, cabe la reflexión de si la sucesiva aparición del *Homo sapiens arcaico* en Europa, en el año 150.000 a.C., proveniente de África, y del *Homo sapiens sapiens* en el 40.000 a.C., representado por el Hombre Cro-Magnon, ha experimentado un proceso de regresión, tal vez activado o fomentado por la arrasadora potencialidad alcanzada por la instrumentalización bélica. La alternativa se establece entre si el moderno hombre occidental ha dilapidado el segundo radical *sapiens*, transformándose en el *Homo sapiens brutalis*, un hombre cruel y peligroso, o tal vez se trate de una conducta energúmena transitoria inducida por la acumulación masiva de factores circunstanciales activadores de la violencia como la fabricación abrumadora de instrumental destructivo que opera además como fuente creadora de violencia.

El hombre brutal del siglo XX se escinde entre los paranoicos y los paranoides. En tanto el nazi o el fascista era paranoico, sustentado por unos ideales de grandeza irracionales y violentos que le hacían sumamente peligroso para los que no compartían su visión del mundo, su antagonista ideológico el soviético o bolchevique profesaba unos ideales sociales de repartición de la riqueza saturados de egocentrismo, lo que le conducía a adoptar una actitud de desconfianza amenazadora contra sus propios camaradas. Paranoicos y paranoides se repartieron el mundo en la primera mitad del siglo XX.

Cuando se le desenjauló, el ser humano disponía de un cerebro insuficientemente preparado para el ejercicio de la libertad. Dos carencias estructurales cerebrales pudieron participar en su extravío: la primera, la conexión insuficientemente sólida de la neocorteza con las áreas subcorticales, ausencia calificada por algunos científicos como una "esquizofisiología"; la segunda, la consolidación funcional de los lóbulos prefrontales, representados por sus dos arbotantes básicos, las áreas orbitofrontal y ventromedial. Los lóbulos prefrontales son el soporte neurofisiológico básico de la toma de decisiones y de la planificación del futuro. La ineptitud del ser humano desenjaulado para transformarse en un ser libre podría así repartirse entre su espiritualidad, o sea la capacidad mental, y su materialidad, la organización cerebral.

---

[21] Koestler, A., *En busca de lo absoluto*, Barcelona, Kairós, 1983.

Hoy podemos advertir con luminoso entendimiento que el hombre desenjaulado del siglo XIX ha sido víctima de sí mismo al precipitarse en el grave equívoco de confundir la libertad con el instinto de autoconservación o de poder, prescindiendo de iniciar su nueva andadura con una libertad estructurada en torno a un proyecto regido por los valores tradicionales, antaño escarnecidos por el vínculo establecido entre el autoritarismo y la sumisión, pero ahora con posibilidad de circular libremente

Hasta nuestros días se extendió la validez de la imagen del hombre desenjaulado como un hombre confuso y desorientado, desprovisto de un proyecto existencial y esforzado en ajustar su comportamiento a unos supuestos valores que más bien son contravalores al servicio del instinto de autoconservación, el vector del poderío o la afirmación de sí mismo.

Al tiempo, el hombre desenjaulado rompió las ataduras con el pensamiento mágico o sobrenaturalista, pero sin acertar a despojarse de la tendencia egotista a distorsionar sus razonamientos en forma de racionalizaciones, absorbido por el interés personal.

La coexistencia de la exaltación del comportamiento agresivo con el crecimiento del trastorno depresivo en los tiempos modernos no constituye una modificación paralela de dos conductas antagónicas, lo cual representaría una contradicción. El cuadro depresivo mismo puede ofrecer una inhibición de la conducta agresiva determinada por la anergia (falta del impuso de acción) o una exaltación de la violencia, en forma del humor irritable, la llamada tristeza disfórica por Galeno, o de la desconfianza impuesta por el aislamiento emocional o social, cuyo perfil más estricto son los cuadros descritos por mí mismo como depresión paranoide[22].

No puede descartarse, en cambio, que la depresión sea algunas veces el precio abonado por la inhibición personal de la agresividad. En cualquier caso, se trataría de un mecanismo de intervención esporádica. Hay algunos trabajos publicados que denotan una mayor presencia de la depresión en tiempos de paz que en tiempos de guerra. Una diferencia que más que debida a la reducción de la depresión inducida por la entrega al comportamiento violento, debe atribuirse, en mi opinión, a otras variables que marcan la diferencia entre una sociedad en paz y una sociedad en guerra, sobre todo la mayor integración de la sociedad bélica en el frente y en la retaguardia en forma de una comunidad. Entre una comunidad y una sociedad existen diferencias notables, a las que los autores germanos se han referido con particular profundidad manejando sus respectivas denominaciones *Gemeinschaft* y *Gessellschaft.* La mayor integración interhumana propia de la comunidad no deja de ser una válvula protectora contra la depresión.

4. La distribución de los últimos sesenta años en cuatro estratos

¿Qué ha pasado en estos sesenta últimos años? Ortega encarándose con la interrogación kantiana “¿qué pasa?”, postulaba “no sabemos lo que pasa, eso es lo que pasa”. El oficio de psiquiatra es tal vez más audaz o atrevido que el de filósofo, y por eso yo voy a intentar mostrarles lo que pasa en la última sesentena.

[22] *La depresión y su diagnóstico,* Barcelona, Labor, 1988. 284-308 (las depresiones paranoides).

Una centuria y pico de años después de la salida de la jaula, en 1950 el hombre occidental moderno continúa afortunadamente desenjaulado pero sin dejar de adolecer de *dos graves privaciones*, la privación de proyecto y de razón, que le siguen sumiendo en la desorientación existencial y lo perpetúan como un ser altamente vulnerable para los riesgos mórbidos psiquiátricos. Una de las privaciones corresponde a la estructuración de la libertad con arreglo a un *proyecto existencial*, sustentado por los valores clásicos. La otra es la ausencia de un *ejercicio racional objetivo*. En definitiva, continúa la criatura humana moderna o posmoderna dejándose absorber por la dedicación a la lucha por los intereses individuales centrados en la autoconservación, la afirmación de sí mismo y la acumulación de riquezas o poder, cuando no del afán del reconocimiento de los demás o de la búsqueda desorbitada de placer. Actitud esta última encajada en el reproche formulado por Marx Scheler con delicada pulcritud: "El placer está impregnado de frivolidad metafísica".

Desde 1950 a 2010 se agolpan progresivamente los factores depresógenos, responsables de la duplicación del trastorno depresivo acontecido en la población mayor de 15 años, con un crecimiento mayor en el sector masculino que en el femenino, con lo que el anterior índice de depresión femenina-masculina de 3 a 1 se reduce a 2 a 1. Por tanto, sobre la mujer gravita hoy un riesgo doble al de los hombres para padecer un trastorno depresivo.

La acumulación progresiva de factores depresógenos a lo largo de los sesenta últimos años la segmentaremos en cuatro periodos de 15 años, ya que cada uno de ellos está presidido por un acontecimiento historiográfico de primera magnitud. Esta delimitación se apoya además en otras dos razones: la primera es que se ajusta a las edades biológicas del ser humano (la infancia comprende los primeros quince años, la juventud de 15 a 30 etc.); y la segunda es que coincide con la referencia cronológica de quince años tomada por Ortega como ritmo de la generación histórica, pues "cada quince años cambia el cariz de la vida".

Designaremos estos cuatro periodos historiográficos como *estratos* y no como fases o etapas, en atención a que los factores depresógenos presentes en cada periodo por lo general no desaparecen en el periodo siguiente sino que se acumulan o incluso amplían su significado o su trascendencia, y sobre ellos se superponen al modo de un piso superior los factores depresógenos desarrollados de nuevo durante los quince años sucesivos. Se trata, por lo tanto, de una superposición correlativa de factores distribuidos en estratos. Cada estrato se define por el establecimiento o el desarrollo de factores depresógenos más o menos peculiares o específicos. Para la designación de cada estrato he elegido un acontecimiento historiográfico de primera magnitud que, además de sorprender por su novedad, operó como un manantial de factores depresógenos. Con arreglo a este criterio quedan identificados los cuatro periodos del modo siguiente:

- 1950 a 1965: Estrato de la Guerra Fría.
- 1966 a 1980: Estrato de la Liberación de la Mujer.
- 1981 a 1995: Estrato del Consumo Juvenil de Drogas.
- 1996 a 2010: Estrato de la Invasión de la Tecnología.

Los cuatro estratos se integran en la época que podemos denominar "La Era de la Depresión".

4.1. Las causas de la depresión

El trastorno depresivo no tiene una etiología homogénea, ni es una enfermedad única. Vengo proporcionando desde hace más de veinte años la distribución de la etiología o causalidad de la depresión en cuatro órdenes de factores, correspondientes cada uno de ellos a una categoría de enfermedad depresiva (Esquema 3):

CAUSA FUNDAMENTAL DE LA DEPRESIÓN		*CATEGORÍA DE ENFERMEDAD DEPRESIVA*
Herencia	→	Depresión endógena
Conflicto intrapsíquico	→	Depresión psicógena
Situación en la vida	→	Depresión situativa
Trastorno corporal	→	Depresión somatógena

Esquema 3. Modalidades de enfermedad depresiva

La *depresión endógena*, distribuida en dos grandes modalidades: depresión unipolar y bipolar. La transmisión genética en ambas es de tipo poligénico, lo que implica una interacción entre varios genes. La transmisión fenotípica varía desde una gran disposición constitucional hasta una marca genética dominante. Lo que nos interesa dejar aquí especificado es que la presentación de los episodios de depresión endógena puede ser espontánea u obedecer a la acción precipitante de factores psicosociales, en relación con la familia, el posicionamiento laboral o el soporte social. Por lo general, este concurso precipitante es más preciso en los primeros episodios. La espontaneidad de sus episodios va siendo progresivamente mayor a medida que se repiten las recidivas.

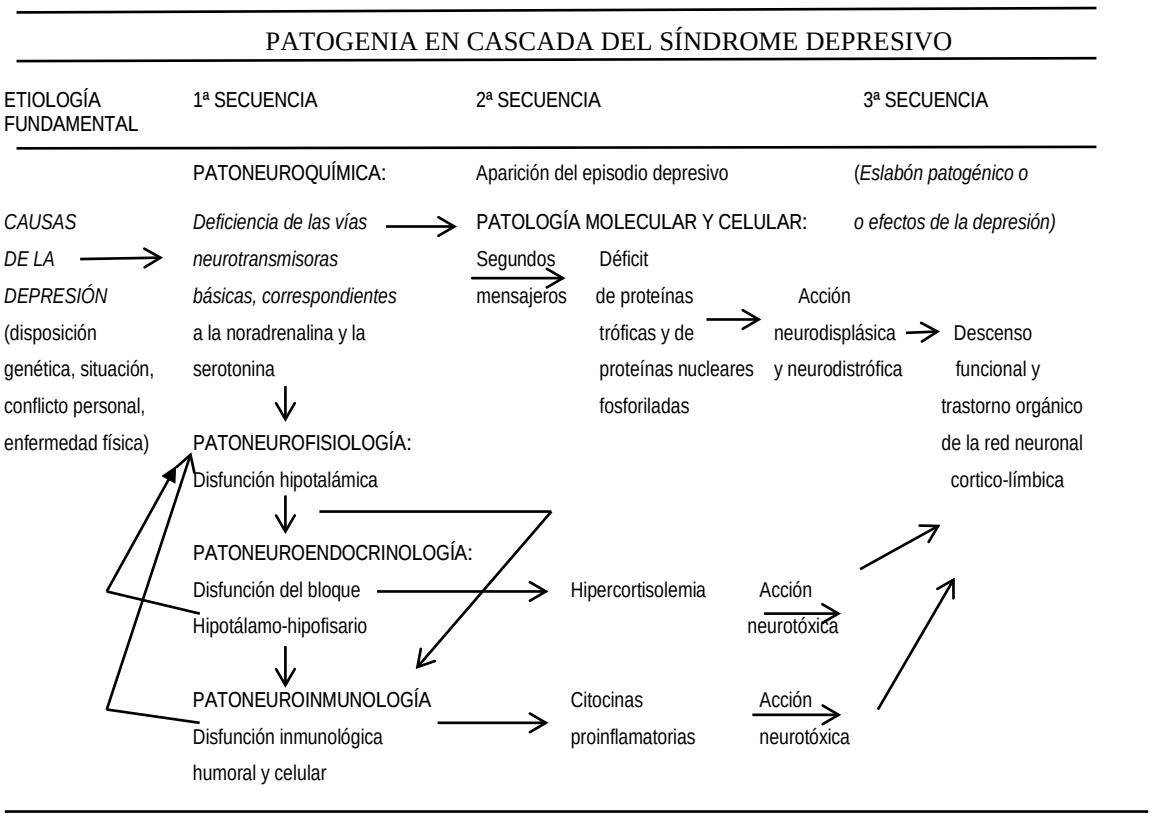
La *depresión psicógena o neurótica* es un conflicto intrapsíquico que suele tener su raíz en la infancia y que se ha reflejado en el curso de la vida en forma del perfil de un carácter neurótico, caracterizado por la inseguridad de sí mismo, la hipersensibilidad a los estímulos y la tendencia a la fobia social, o en forma de crisis de ansiedad. Su gran despegue se movilizó por la crisis de familia desarrollada durante el *Estrato de la Liberación de la Mujer*.

La *depresión situativa o sociógena*, causada por un acontecimiento traumático o una situación distresante. El acontecimiento ejerce una acción depresógena durante los seis meses subsiguientes. La situación se define por la interacción del entorno con la actitud del sujeto, o sea que, a diferencia del acontecimiento, implica la participación del sujeto. Hay cuatro modalidades de situación depresógena específica: el duelo, la sobrecarga emocional, el aislamiento o la falta de soporte emocional o social y la inestabilidad o los cambios bruscos de vida. La proliferación de estas cuatro situaciones se produjo a partir del *Estrato de la Guerra Fría.*

La *depresión somatógena*, determinada por un trastorno corporal o por la administración de una droga o un fármaco. Las enfermedades que más se complican con depresión son las cerebrales, las endocrinas y las de la autoinmunidad, y particularmente las enfermedades crónicas acompañadas de dolor físico. Más del 60% de los enfermos somáticos crónicos con dolor tienen además una depresión que suele pasar inadvertida Y cada vez hay más enfermos crónicos de este tipo, consecuencia del aumento de las expectativas de vida y del progreso

terapéutico transformando enfermedades mortales en dolencias crónicas. Estas dolencias crónicas, conjuntamente con la presentación masiva de obesidad, un estado muy depresógeno, se despegaron en el *Estrato de la Invasión de la Tecnología*. El consumo de drogas como origen de depresión es un fenómeno propio del *Estrato del Consumo Juvenil de Drogas.*

Cuatro órdenes de causas que pueden operar independientemente o asociarse entre sí. La convergencia de factores tan diversos en la determinación del trastorno depresivo se explica por su coincidencia en movilizar en cascada una serie de mecanismos biológicos que constituyen la causalidad inmediata de la depresión, conocida como la patogenia (Esq. 4).



Esquema 4. Patogenia de la depresión sintetizada en tres secuencias, enlazadas entre sí por una serie de mecanismos o manifestaciones en cascada.
(Alonso-Fernández, F: *Las cuatro dimensiones del enfermo depresivo*, Madrid, Instituto de España, 2009)

A modo de paréntesis: los grandes cambios sociales y culturales, presididos por la multiplicidad de realidades, acontecida en el último cuarto del siglo XIX, condujo a algunos pensadores a bautizar la nueva época como la *postmodernidad* (Lyon[23]). El nuevo término fue tomado por otros pensadores, no menos expectantes que los anteriores, para referirse al agotamiento de la modernidad. Por mi parte, propondría salir de este laberinto semántico utilizando el término *Modernidad tardía.*

[23] Lyon, D., *Postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1996.

4.2. El estrato de la Guerra Fría (1950-1965)

Una vez concluida en 1945 la mayor conflagración bélica habida jamás en el mundo se estableció gradualmente, pero con inusitada rapidez, una grave tensión beligerante entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Tal beligerancia fue equiparada con razón a un clima de guerra y se hizo popular con la designación de Guerra Fría. Los dos supercolosos, demolida Alemania, humillada Francia y agotada la heroica Gran Bretaña, se repartieron el mapa internacional con partidarios de uno y de otro bando, algunas veces países terriblemente colonizados por el Este. En España se reafirmó el régimen autoritario, una especie de guerra interna más templada que fría. El establecimiento de esta época belicista denotó la incapacidad del hombre suelto para vivir en paz con los diferentes a él en su etnia, su ideología, sus creencias, su lengua, su cultura o sus hábitos de vida. Una manifestación lógica y predecible acerca del hombre desenjaulado postnapoleónico, dadas sus características. La perseverancia en la lucha por propia supervivencia y la afirmación de sí, la pasión por el poder y la exigencia de ser reconocido por el otro sin brindarle, a su vez, el debido reconocimiento.

Lo que no era predecible es que el hombre desenjaulado aprovechase su liberación para convertirse en un terrible depredador, protagonista de desmanes deshumanizados, tomando la forma de un nazi o un soviético. La encantadora fórmula de Novalis, el poeta romántico de la noche luminosa: “La voluntad del hombre es su reino de los cielos”, apenas fue vislumbrada por una minoría de hombres selectos, el antípoda del hombre-masa en la terminología orteguiana. Seguía imperando el espíritu de la beligerancia contra la otredad. Al no disponer aún de un proyecto existencial construido sobre los valores, y de un ejercicio racional reflexivo y abierto domador de una irrefrenable impulsividad, continuaba el hombre sin estar preparado para una convivencia pacífica y solidaria, al menos con los extraños o los diferentes.

En esta época se inauguró la *Era de la Depresión:* se duplicó la morbilidad depresiva en las generaciones nacidas a partir de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial; se elevó la prevalencia puntual de la depresión del 5% al 7% en la población general de todas las edades; se acumuló la incidencia de actos suicidas, y asimismo se duplicó la muerte por cáncer o afección cardiovascular, tipos de muerte a los que son especialmente propensos los enfermos depresivos.

Podemos sistematizar los factores responsables del incremento de la depresión en este estrato postbélico en la proliferación de las modalidades de situación más depresógena, las características del estilo de vida y el modelado de la personalidad límite o la personalidad de estilo cognitivo negativo.

Las situaciones, entendidas como un estado de interacción entre la actitud del individuo y su entorno social, se tiñen a la sazón de negrura depresógena. La tensión yo-mundo se vuelve totalmente conflictiva. Se agolpan las cuatro modalidades de situación más depresógena que son las definidas por el radical del duelo, la sobrecarga emocional, la soledad y la inestabilidad (Esquema 5).

	Modalidad de situación depresógena	*Vector de la vitalidad Impactado*	*Dimensión depresiva*
1.	Situación de duelo →	Descenso del estado de ánimo →	Humor depresivo
2.	Situación de sobrecarga emocional →	Vaciamiento energético →	Anergia
3.	Situación de aislamiento →	Estado de incomunicación →	Discomunicación
4.	Situación de inestabilidad o cambio →	Desincronización de los ritmos circadianos →	Ritmopatía

Esquema 5. Formas específicas de depresión situativa

La siembra multitudinaria de muerte o de separación personal acontecida durante los seis años de guerra ocasionó una extensión de la *situación de duelo* hasta límites inconcebibles. Rara fue la familia europea que no tenía muertos o desaparecidos para llorar o añorar. Hay además cinco variables de duelo que favorecen su complicación con un estado depresivo: la muerte de un niño, la muerte evitable, el fallecimiento súbito o inesperado, la agonía prolongada o particularmente dolorosa o el enigma entre desaparecido o muerto.

La *situación de sobrecarga emocional* era descrita por Kielholz[24] como depresión por agotamiento (*Erschöpfungsdepression*). La sobrecarga emocional cotidiana comenzó a acumularse en forma de dos fenómenos: la prisa o el estrés del tiempo y el estrés ocupacional crónico. La imposición de la prisa a la vida cotidiana se debió a que entonces comenzó a desarrollarse la sociedad de consumo. La entrega a ganar la mayor cantidad de dinero posible para intercambiarlo por objetos de capricho fue el fenómeno de la consumopatía que pronto tomó una extensión bastante generalizada, sin respetar al nivel socioeconómico modesto de la población. A la inmensa masa de los apresurados acuciados por la fórmula "ganar y consumir", se agregan dos sectores minoritarios de hombres agobiados por el transcurso del tiempo: los que se dejan llevar por las incesantes exigencias ambientales y los que tratan de aprovechar el tiempo, al modo del doctor Gregorio Marañón, que se autodenominaba "el trapero del tiempo". Por su parte, el trabajo comenzó a vivirse como una actividad más competitiva que solidaria. Se competía con el camarada y con la competencia[25]. Además de este estresor (agente de estrés), comenzaron a agolparse entre los trabajadores otras dos modalidades: el estresor con una temática específica a tenor del tipo de ocupación y el estresor extendido a todo tipo de trabajo.

En la escala de las distintas ocupaciones encontramos una temática de estrés que varía en consonancia con el tipo de trabajo: una temática extremadamente pluralista, que va desde la efectividad empresarial o la responsabilidad sanitaria hasta la del aburrimiento ocasionado por "las migajas del trabajo" o por el subempleo (Esquema 6).

[24] Kielholz, P., "Diagnostik und therapie der erschöfungsdepressive Zustandsbilder" *Wien Med Wechr*, 1960, 110, pp. 714 y ss.

[25] Remito al lector interesado a mi libro: *¿Por qué trabajamos? El trabajo entre el estrés y la felicidad*, Madrid, Díaz de Santos, 2008, pp. 118-134 (El estrés ocupacional crónico).

- Estrés de la efectividad: empresarios, directivos, jefes.
- Estrés de la creatividad: escritores, artistas, investigadores.
- Estrés de la responsabilidad: médicos, enfermeras, controladores aéreos.
- Estrés relacional: servicio en contacto directo y continuado con la gente como el de los asistentes sociales, los profesores o los vendedores.
- Estrés de la prisa: periodistas.
- Estrés de la expectativa: servidores del orden.
- Estrés del miedo: trabajos de alto riesgo (minas, industrias químicas, centros nucleares, fuerzas del orden, prisiones).
- Estrés del aburrimiento: trabajos parcelarios, repetitivos o uniformes.
- Estrés de la soledad: ama de casa.

Esquema 6. Tipos de estrés ocupacional y formas de trabajo más estresantes
Alonso-Fernández, F: Nuevas adicciones. Tea Ediciones. Madrid, 2003.

Los factores estresantes más comunes que pueden afectar a cualquier tipo de trabajo se representan en el esquema 7.

- La defectuosa organización del trabajo
- La relación interpersonal conflictiva
- La relación profesional competitiva
- El temor al personal directivo
- La remuneración insuficiente
- El ambiente autoritario de la empresa
- El desajuste horario

Esquema 7. Características estresantes que pueden estar presentes en cualquier modalidad de trabajo

El estrés excesivo, o sea el distrés, que se prolonga como un fenómeno crónico, genera un agotamiento emocional, que es el núcleo del síndrome de estrés. Este síndrome sirve de puerta de entrada a la depresión de tipo anérgico. Entre el síndrome de estrés y la depresión anérgica existe una amplia zona fronteriza de transición. La irrupción del trastorno depresivo no sólo depende de la intensidad del estrés, sino del acierto o desacierto del trabajador para protegerse contra el estrés laboral. Hay tres estrategias puntuales efectivas para defenderse contra el estresor laboral: el afrontamiento del problema (*coping*, en inglés, *trotzen*, en alemán y *faire face*, en francés), la desconexión o evasión periódica de la actividad laboral y el apoyo emocional prestado por otras personas. La depresión ocasionada por el estrés laboral crónico constituye la representación más extendida de la depresión por sobrecarga emocional.

La *situación de soledad* resultó muy facilitada por la escasa apertura y el poco tiempo dedicado a la comunicación interpersonal como expresión de la ausencia o escasez del espíritu de solidaridad. La sociedad (*Gesellschaft)* tomó el aire de una sociedad de masas, sin dejar lugar ni tiempo a la expansión de las relaciones personalizadas, rasgo definidor de la sociedad comunitaria, o sea la comunidad (*Gemeinschaft).* Comenzó a desaparecer de las viviendas la habitación conocida como “sala de visitas”, espacio de lujo de la casa destinado a recibir a las

amistades. La relación entre los vecinos se volvió escasa o distante. Llegó a escasear cada vez más entre la gente la vinculación íntima o confidencial. Tan sólo se mantuvo con vida social el coloquio literario en forma de tertulia de café.

La *situación de inestabilidad* se volvió casi el modo de vivir habitual, sujeto además a unos cambios acelerados frecuentes. Hubo quien habló de la "sociedad de cambios acelerados".

En cualquier caso, por una parte, la inestabilidad rompe el sincronismo entre ciertos ritmos circadianos y la desincronización rítmica que entonces se establece es, a su vez, un factor depresógeno potente. Por otra, el brusco cambio exige un doble esfuerzo: el de abandonar el hábito anterior y el de ajustarse al nuevo momento Sobre este tránsito, de lo anterior a lo actual, surge el grave riesgo de incidir la depresión descrita por el psiquiatra alemán Pauleikhoff[26] como depresión por desarraigo (*Entwurzelungsdepression)*, depresión sobrevenida por lo general cuando el sujeto se encuentra en el vacío del desarraigo: privado de los lazos que le unían a la anterior situación sin encontrarse todavía anclado en la nueva.

Se ha trabajado mucho acerca de los efectos depresivos inducidos por el cambio de vivienda. En un género de vida inestable el cambio de vivienda es una medida obligada o buscada bastante habitual. Ya en 1928 había sido descrita la *depresión por la mudanza* (*Umzugsdepression)* por el reputado psiquiatra alemán Lange, en las páginas del *Handbuch* de Bumke. En 1937, los psiquiatras holandeses Fontanier y Stokvis[27] valoraron el cambio de alojamiento como un trauma psíquico.

Dentro de los límites del estrato cronológico que estamos comentando, aparecen varios trabajos sobre la depresión por la mudanza como los de Pauleikhoff[28] y Vereecken[29], puntualizando que el cambio de residencia está haciendo estragos depresivos en las mujeres de cierta edad.

Para comprender la fuerte relación determinante existente entre el cambio de vivienda y la depresión es suficiente con rememorar el profundo significado que tiene el hogar para el ser humano, al constituir el espacio del mundo íntimo (*Eigenwelt)*, de extensión limitada y con una frontera poco permeable al exterior. Tal vez la vivencia más depresógena inherente al traslado de casa sea el desarraigo espacial, acompañado de la sensación de extrañeza acerca del nuevo emplazamiento y de la sensación de añoranza hacia el domicilio abandonado y sus vecinos. La nota más sorpresiva en principio es que la depresión por la mudanza afectase casi sólo a las mujeres, lo cual, por otra parte, está en consonancia con la observación de que el cambio de alojamiento representa un martirio para la mujer, aunque sea para ir a otra vivienda mejor, y un motivo de satisfacción para el hombre. Y es que en tanto el hombre tiene una vocación itinerante o de ser errático, la mujer es por su naturaleza arraigada o radicada.

Dentro de las depresiones situativas se ha mencionado alguna vez la *depresión de la fortuna*. Pero la fortuna social, emocional, laboral o económica no conduce a la depresión por

---

[26] Pauleikhoff, B., "Ueber die Bedeutung situativer Einflüsse bei der Auslösung endogener depressiven Phasen", *Arch Psychiatr Nervenkr*, 1958, 197, pp. 669 y ss.

[27] Fontanier, A.H y Stokvis, B., "Der Umzug als psychisches Trauma", *Psych und Neurol Bladen*, 1937.

[28] Pauleikhoff, B., "Ueber die Bedeutung situativer Einflüsse bei der Auslösung depressiver Phasen durch situative Einglüsse", *Arch Psychiatr Nervenkr*, 1959, 158, pp. 456-470.

[29] Verfecken, J.C., "Sûr quelques cas de depression du démenagement", *L'Encéphale*, 1964, 53, 5, 614-626.

la fortuna de por sí, sino por las nuevas exigencias o responsabilidades instauradas en la nueva situación. *Desdichas de la fortuna* es el título de una obra teatral de los hermanos Manuel y Antonio Machado, que trataba de prevenir al espectador "contra los desmanes o las incidencias de la fortuna poco afortunadas". La correlación de la depresión con el acontecimiento venturoso denota que, si bien la designación "depresión de la fortuna" es inadecuada, sí existe base para hablar de la depresión *en* la fortuna. Por tanto, la fortuna no es inmune a la depresión, pero tampoco la provoca de por sí, sino por sus implicaciones.

Las cuatro modalidades de situación depresógena específicas que se multiplican en este estrato postbélico se distinguen por impactar de lleno sobre un vector de la vitalidad; la pérdida de un ser querido sobre el estado de ánimo; la sobrecarga emocional sobre el impulso de acción o la energía psíquica; el aislamiento o la soledad sobre la sintonización o la comunicación, y la inestabilidad sobre la sincronización o la regulación de los ritmos (Esquema 5).

El estilo de vida adoptado en los años posbélicos por el hombre occidental moderno fue de lo más infortunado en sus cuatro parcelas, con vistas a protegerse contra la irrupción del trastorno depresivo. Con ocasión de ser preguntado acerca de lo que debía de ser capaz de hacer bien una persona sana, el fundador del psicoanálisis, doctor Sigmund Freud, respondió con este sobrio apotegma: *"Lieben und arbeiten"* (amar y trabajar). Seguramente por su condición de hombre laborioso se olvidó del descanso y tampoco incluyó en su respuesta el tiempo libre, dado que esta magnitud existencial fue una novedad que comenzó a establecerse muy avanzado el siglo XX. Queda así subdividido el plan de vida actual en cuatro parcelas: el sueño, el trabajo, el tiempo sociofamiliar y el tiempo libre.

La Medicina maneja en los últimos tiempos el nivel de la *calidad de vida*, como una de sus referencias de higiene sanitaria más importantes. Esta noción surgió en los años sesenta en el círculo de los sociólogos y los economistas estadounidenses en forma de la evaluación del nivel material de vida. Al incorporarse el índice de calidad de vida a los criterios de salud mental, lo hizo extendiéndose su significado a la vertiente psicoespiritual. Las ciencias psíquicas entienden hoy por calidad de vida el conjunto formado por unos hábitos saludables, libres de consumo de sustancias tóxicas, y una instalación vital al menos aceptable para el criterio del observador y la vivencia del sujeto. La evaluación de la calidad de vida por uno y por otro se distribuye en tres formas: el nivel material, los grados de bienestar psíquico y social y el sentido de la vida. Yo mismo he propuesto la ampliación del índice de calidad de vida, construido con arreglo a las tres referencias mencionadas, con la evaluación de la distribución equilibrada y flexible del tiempo de vida en cuatro parcelas: el sueño, el trabajo, la familia y el tiempo libre, sometidas al análisis del funcionamiento de cada uno de ellas. La asociación de un sueño grato y suficiente, una familia armónica y abierta a la macrosociedad, un trabajo vivido con motivación personal o realizado como una ocupación propia y un tiempo libre repartido entre la cultura o la actividad mental y el ejercicio físico, es el desiderátum tetrapartito en el plano del bienestar y la protección personal contra la depresión.

Las pulsaciones ofrecidas por el hombre actual en las cuatro parcelas existenciales desde hace 50 0 60 años, parecen hechas para dar más alas a la presentación de la depresión. Vamos a verlo a continuación.

Algunas de las características propias del *mal dormidor* están muy extendidas en la población actual, en especial las tres siguientes: la duración insuficiente del sueño global; el consumo de alcohol, tabaco, café o fármacos durante el tiempo que precede al momento de acostarse; el inicio tardío del sueño, o sea después de las doce campanadas. El factor depresógeno relativo al sueño más importante de todos es el nuevo cuadro descrito como síndrome del retardo del sueño, o sea un sueño iniciado algún tiempo después de medianoche.

El *tiempo libre* es un verdadero talismán que puede utilizarse como válvula de bienestar protectora contra la depresión o como la fuga por una senda movediza que se hunde en el trastorno depresivo. Su sentido legítimo distribuido entre el divertimento y el cultivo de uno mismo tiene, sin duda, una efectividad antidepresiva. Constituye uno de los resortes de presencia imprescindible en el moderno programa de la prevención de la depresión.

En cambio, el tiempo libre dedicado de lleno a actividades de evasión, sobre todo cuando se ameniza la evasión con la autoadministración de una sustancia química, opera como un tiempo al servicio de la depresión. La dedicación del tiempo libre por los jóvenes al consumo de drogas es un brote epidémico que hace irrupción en los años ochenta. La tendencia evasiva más depresógena extendida entre los adultos es en este estrato cincuentón el consumo de alcohol. Estamos en el inicio de la progresiva carrera del alcohol como una droga legal adictiva de acción depresógena.

El *tiempo sociofamiliar* cubre la necesidad humana de establecer con los demás una relación mantenida con una comunicación. Por ello puede definirse como una parcela de vida dedicada al encuentro con los otros. Una conexión precaria extendida en sus dos vertientes, la familia y las redes sociales, impone irremediablemente la vivencia de soledad, la vivencia depresógena por excelencia.

El *tiempo de trabajo* ya quedó comentado en cuanto factor depresógeno al tratar de la depresión por sobrecarga emocional o distrés. Quisiera agregar la contraposición existente entre el trabajo vivido con una motivación personal, como una ocupación propia, y el trabajo alienado, por constituir el primero un baluarte contra la depresión y el segundo cuando menos un factor precipitante o de riesgo para la depresión en sus cuatro grados:

- Grado 1: el trabajador *pagano*, que paga por culpas ajenas con el precio de la humillación, tratado al modo de un chivo expiatorio.
- Grado 2: el trabajador *marioneta*, que se siente a sí mismo como un muñeco manipulado por sus jefes.
- Grado 3: el trabajador *robot*, que realiza el trabajo como un autómat*a*, a fuerza de repetir la misma maniobra elemental como si fuese un tic laboral.
- Grado 4: el trabajador *objeto*, caracterizado por sentirse cosificado por un trato autoritario o sádico.

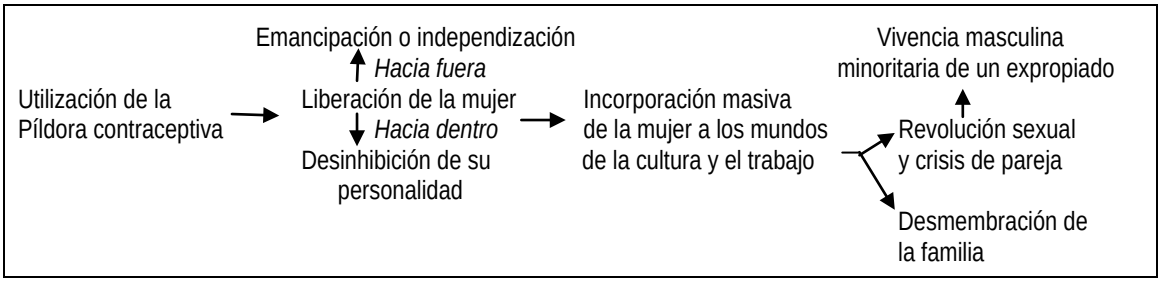
Surge durante este estrato el hallazgo de la personalidad límite en un 2% de la población general, con una superioridad femenina de 3 a 1. Constituye la personalidad límite uno de los patrones de personalidad más vulnerables para el riesgo de depresión. Sus características son

como una denuncia de su alta vulnerabilidad depresiva: la frágil integración personal, la dificultad para el mantenimiento de una relación estable de amistad o confidencial y los brotes de una conducta impulsiva. Con particular frecuencia es precipitada a la depresión por su intolerancia a la soledad.

4.3. El estrato de la liberación de la mujer (1966-1980)

El advenimiento de la píldora contraceptiva fue el detonante que puso en marcha una serie de acontecimientos que revolucionaron la vida femenina. Jamás un artilugio había causado anteriormente, en la historia de la humanidad, unas modificaciones tan profundas en las actitudes y los comportamientos de la mujer, en el funcionamiento de la pareja y en la estructura de la familia. Los cambios personales y socioculturales se instauraron de un modo súbito y fueron acentuándose gradualmente a lo largo de la quincena de años, entre 1966 y 1980 y se extendieron, al modo de rebote, al mundo masculino.

La cadena de hechos sucesivos, acontecidos en forma de una cascada, a partir del manejo de la píldora contraceptiva, se recoge en el esquema 8.



Esquema 8. Cadena de acontecimientos novedosos disparados por el acceso femenino al control de la natalidad

Esta serie de acontecimientos se tradujo en un nuevo incremento del trastorno depresivo. Pero este incremento no aconteció como había venido ocurriendo hasta entonces respetando el índice de 3 mujeres depresivas por 1 hombre depresivo, sino que el ascenso de la depresión masculina fue proporcionalmente algo más elevado. En consecuencia, el índice de mujeres depresivas por un hombre depresivo se redujo a 2 por 1. Precisamente, la característica sociodemográfica más relevante de la depresión consiste actualmente en que *el número de mujeres depresivas duplica al de los hombres.* La sobretasa depresiva femenina se extiende entre los 15 y los 70 años. Por debajo de los 15 años existe paridad para el trastorno depresivo entre ambos géneros y lo mismo ocurre más allá de los 70 años.

La mayor vulnerabilidad de la mujer para la depresión tiene un soporte mixto, integrado por factores biológicos, personales y socioculturales. Examinémoslos para destacar los factores novedosos que moderaron el ascenso depresivo femenino en este periodo quincenal que estamos comentando.

Dentro de las cuatro categorías de enfermedad depresiva, la única que ha mostrado a los largo de los tiempos una equiparación en la morbilidad depresiva masculina y femenina ha sido el trastorno depresivo endógeno, la estirpe depresiva genética, si bien con la excepción de la depresión bipolar, que se atiene a una ligera supremacía femenina de 1'2 a 1. Aparte de este influjo genético mínimo, la sobretasa depresiva femenina obedece en un 100 por cien a un conjunto de factores distribuidos en los órdenes biológico, personal y social.

Los factores biológicos corresponsables del predominio depresivo femenino son los tres siguientes:

- El funcionamiento más unitario del cerebro femenino, al contar con un desarrollo más sólido de la conexión entre ambos hemisferios, función realizada por la comisura cerebral anterior y el cuerpo calloso. Su disponibilidad de aminas neurotransmisoras (catecolaminas y serotonina) es menor que la existente en el cerebro binario masculino. Un factor evidentemente no modificado por la píldora.

- El sistema neuroendocrino femenino especialmente vulnerable ante la depresión por estar sujeto a una ritmicidad mensual y ofrecer una especial predisposición hacia la depresión en los tres momentos psicofisiológicos genitales de la mujer asociados con un notable descenso de los estrógenos (la hormona femenina por excelencia): el premenstruo, la perimenopausia y el postparto. A la depresión breve recurrente previa al periodo premenstrual se le agregó el frecuente trastorno depresivo ocasionado por la píldora contraceptiva, fabricada defectuosamente en la primera época. La menopausia fue volviéndose más retardada, con lo que desplazó su centro cronológico de los 45 a los 50 años, y al tiempo por razón de edad acentuó ligeramente su potencia depresógena. El notable descenso del número de partos registrado a partir de los años sesenta fue una causa que restó presencia a la depresión femenina. Y la resta no fue nada despreciable ya que la depresión posnatal se asociaba nada menos que al diez por ciento de los partos y la gravídica al cinco por ciento de los embarazos.

  A modo de acotación conviene precisar que la depresión posparto no es estrictamente biológica, o sea inducida por los cambios hormonales propios del trance, sino que, como puntualizan Saucier et al[30], requiere a menudo la cooperación de una variable social, incluida en la relación siguiente: la desavenencia con la pareja, la insatisfacción marital, la falta de apoyo familiar o social en el periodo perinatal o el impacto de un acontecimiento estresante en los seis meses anteriores. Con relación a la extensión de la descendencia, los dos datos que favorecen más la depresión, según opinión de Loewenthal y Goldblatt[31], son la infertilidad involuntaria y un número de hijos superior a tres a una edad juvenil de la mujer.

- Los problemas crónicos de salud física más frecuentes en las mujeres imponen un cierto predominio en ellas de la depresión somatógena. El nuevo estilo de vida de la mujer liberada supuso una elevación de la calidad de vida, con el consiguiente cambio favorable en la salud corporal, lo que debió de haber repercutido aliviando la sobretasa de la depresión somatógena femenina.

Sin menospreciar la intervención de los dos factores biológicos señalados (el menor número de partos y la disminución de procesos somáticos crónicos), debo consignar que el papel más efectivo sobre la reducción relativa de la depresión femenina a partir de los años sesenta fue asumido por la notable modificación de signo favorable experimentada por la *personalidad de la mujer* y *su instalación sociocultural*.

---

[30] Saucier. J.F., Bernazzani, O, Borgeat, F. y David, H., "La contribution de variables sociales à la prediction de la dépression postnatale", *Santé Mentale au Quebec*, 1995, 20, pp. 35-58.

[31] Loewenthal, K. y Goldblatt, V., "Family size and depressive symptoms orthodox jewish women", *J. Psychiat Res*, 1993, 27, pp. 3-10.

La especial vulnerabilidad personal de la mujer para la depresión se desdobla en una autoestima muy debilitada o poco consistente y una dependencia excesiva de la interacción personal. Ambos factores se corrigieron en gran parte a partir de la llegada de la píldora. Asimismo se corrigió en cierta medida la instalación social y familiar desventajosa de la mujer, el tercer orden de factores responsables de la mayor acumulación del trastorno depresivo en la mujer. El mayor beneficio le llegó por medio del trabajo extradoméstico.

El grandioso vuelco experimentado por la mujer en su modo de ser, mucho más desinhibido, y en su modo de vivir, con una independencia personal que jamás había soñado, una mutación humanística y civilizada, no fue suficiente para detener la progresión demográfica de la depresión, pero sí para moderarla, reduciendo el índice depresivo femenino masculino a 2 a 1.

La píldora ha permitido borrar muchas diferencias personales y socioculturales entre los hombres y las mujeres, pero no todas. Algunas permanecen imborrables, al estar implicadas en el sexo o el género femenino. (Cada vez se maneja más el concepto de género por ser más abarcativo y sociocultural que la noción de sexo estrictamente biológica). Conviene mantener la lucha por la nivelación social y laboral de la mujer con el hombre, y al tiempo respetar las diferencias de sexo o de género que son un muro infranqueable para el logro de la equiparación. Nivelación, sin discriminación, con arreglo a los dones de cada uno. Incluso por abajo: ¿Hay tanta facilidad para construir con albañiles que con “albañilas”?.

El *estereotipo* del comportamiento sociolaboral femenino sigue manteniéndose más vulnerable a la depresión que el masculino. Hay una diferencia notoria entre ambos: en tanto la mujer se rige por la *expresividad*, centrada en el cultivo de la relación con los demás, el estereotipo masculino se define por la *instrumentalidad*, un comportamiento dominado por la acción, la autoafirmación o la búsqueda de dominio.

El salto laboral dado por la mujer fue fulgurante e inmenso. Acostumbrada a permanecer encerrada en el hogar con el papel tétrico de ama de casa, cuando era una servidora de la familia que de ama sólo tenía el nombre. Expuesta continuamente al impacto de los factores ambientales de mayor influencia depresógena: la sumisión al marido o a los hijos, el estrés económico familiar, el aislamiento durante gran parte del día, un horario de vida inestable dependiente de las exigencias o los caprichos de los demás, el apartamiento del aire libre, la actividad sedentaria y sobre todo el prescindir de sí misma para entregarse a los demás sin gratificaciones ni beneficios. Un retrato que nos permite afirmar que la mujer no se desenjauló hasta el advenimiento de la píldora, cuando se produjo su masiva incorporación al estudio universitario y al mercado de trabajo. El impacto liberador ejercido sobre la vida de la mujer repercutió sobre algunos de los radicales de la personalidad femenina más vulnerables a la depresión con un sentido compensatorio: por una parte, el restablecimiento o reactivación de la autoestima, y, por otra, la apertura al contacto social. No cabe duda de que el *trabajo extradoméstico* abrió a la mujer la puerta del mundo y la desenjauló. Cada vez hay más mujeres que realizan una actividad extradoméstica. Varias profesiones se han feminizado de un modo invasivo.

Catherine Haw[32] deja señalado el consenso científico acerca de la valoración del trabajo femenino extradoméstico como una copiosa fuente de bienestar, en especial cuando lo desempeña una mujer soltera o separada, puesto que sobre la casada su influencia beneficiosa es más débil y la imposición de pasar muchas horas alejada del hogar modifica la relación de pareja y el funcionamiento de la familia.

Se cierne un grave riesgo sobre la ocupación extradoméstica femenina. Su asociación con el compromiso familiar de cuidar a los niños en edad preescolar o sostener el funcionamiento de su vivienda, sin contar con el apoyo de otra persona, se convierte en una doble jornada laboral. Una sobrecarga de exigencia laboral de esta magnitud no permite a la mujer disfrutar del tiempo libre para protegerse contra el asedio de la abrumadora actividad distresante.

Apresada con continuidad por este distrés crónico, sin escapatoria posible, la protagonista de la doble jornada es afectada a la larga por el trastorno depresivo con una frecuencia incluso más alta que la que asolaba al ama de casa tradicional.

Si la actividad ocupacional extradoméstica de la mujer moderna no ha brillado todo lo que debiera como situación de bienestar, es porque con el compromiso de la doble jornada señalado colabora la subsistencia de una discriminación laboral negativa. El trato discriminatorio sufrido por la mujer empleada o trabajadora engloba datos diversos, de los que los más habituales son los siguientes: la exigencia cronológica abusiva, la prescripción arbitraria de cláusulas para facilitar el despido, el salario inferior en un 10-20% al salario masculino, la limitación de los ascensos laborales o su escasa presencia en los puestos directivos. En la misma línea de menor valoración del papel laboral de la mujer, persisten algunos elementos de desequilibrio social entre ambos géneros, algunos de los cuales serán corregibles, aunque es de temer que otros no lo sean por ser consustanciales con la naturaleza biológica de la mujer.

La mutación acontecida en el ámbito laboral se extiende a todos los dominios de la vida femenina, por cuyo motivo debe atribuirse la relativa protección adquirida en este periodo por la mujer moderna contra el riesgo de depresión al conjunto de su proceso de liberación y desinhibición. Una liberación que se fue reflejando en una emancipación femenina creciente para estudiar, trabajar, divertirse, cultivarse o emparejarse.

A partir de la píldora, la relación de pareja ha experimentado una metamorfosis mágica. La tarea de la seducción clásica asumida por el varón para vencer la resistencia femenina, ha dejado paso a una relación más simétrica desde el inicio, al modo de un encuentro interpersonal. Al tiempo, la mujer amparada por la píldora se muestra dotada de una biosexualidad equiparable a la del varón. Se decía a sí misma: “Ahora todos somos iguales. Ahora os vais a enterar de quienes somos nosotras”. Se volvió además una mujer reclamadora de nuevos derechos, entre los cuales sobresalía el del orgasmo clitoriano.

La exigencia de satisfacción psicosexual la comparte la mujer con el hombre, como consecuencia de su desinhibición. Esta exigencia inédita ha llegado a borrar el límite entre “la mujer respetable y la mujer libertina”.

---

[32] Haw, C., “The family life cycle: a forgotten variable in the study of women employement and well-being”. *Psychological Medicine*, 1995, 25, pp. 727-738.

En todos los aspectos de su vida, la mujer desinhibida cesó de dejarse manipular por el varón. La subordinada antaño al poder masculino autoritario, al estilo de un patriarca familiar, pasó a desarrollar un rol totalmente distinto. La mujer sustituyó la relación sustentada por el poder masculino con la relación emocional de tipo transferencial, en la esfera del cariño o del amor, o de tipo carismático, en la esfera de la atracción personal.

Por su parte, el hombre no siempre se ha acoplado a la nueva situación Un sector masculino se siente víctima de un expolio o una expropiación, como si se le hubiese hurtado un objeto de su propiedad. Hasta Dios especifica en el *Génesis* que crea a la mujer como una servidora del hombre y en el décimo mandamiento la menciona como una propiedad del varón. Para el tipo de hombre que se aferra a la tradición divina o humana, el emparejamiento nivelado, al estilo moderno, constituye motivo de gresca seguro. El propósito de ella de abandonarle o iniciar un proceso de separación marital o un divorcio, moviliza sus mecanismos de violencia defensiva. Posteriormente, aflora la violencia física alimentada por el alcohol, o la violencia expresiva de odio o de celos. La violencia de género opera ahora como un poderoso agente moderno determinante o provocador de trastorno depresivo en la mujer aterrorizada.

El propio hombre precisa un notorio esfuerzo para adaptarse a la nueva situación creada por la emancipación femenina, sobre todo en el contexto de la relación de pareja. Tanto en el curso del proceso de adaptación como en el cambio experimentado, con cierta aproximación a la esfera emocional femenina, el hombre se ha vuelto más vulnerable al riesgo de depresión.

La emancipación de la mujer ha agrietado los cimientos de la sociedad estructurados en torno a la familia, el núcleo social de siempre, para lo bueno y para lo menos bueno. La familia patriarcal clásica giraba en torno al mundo autoritario masculino y a la perpetua disponibilidad del ama de casa. Su funcionamiento se ha venido abajo al permanecer la mujer alejada del hogar durante la jornada de trabajo exterior.

En consecuencia, se han producido cambios sustanciales de diverso signo en la estructura y en el funcionamiento de la familia. El más negativo de ellos es la inestabilidad del hogar o la desmembración de la familia. La separación de la pareja o el divorcio representa algunas veces para la mujer un acontecimiento más traumático y depresógeno incluso que el duelo de la viudez. La experiencia traumática más dolorosa para la mujer suele provenir del repetido enfrentamiento con su pareja a lo largo del proceso legal.

El influjo ejercido por la moderna crisis de la sobre el desarrollo de la personalidad de los hijos no ha tenido el alcance traumático que algunos agoreros predecían. Más bien lo contrario. El trato cariñoso dispensado a los niños preescolares por el personal de la guardería, complementado con el contacto con otros niños de su edad, representa una estimulación emocional tan precoz, sana y poderosa, que el nivel mental del niño no se resiente en absoluto por la obligada ausencia de la madre. Hasta el vínculo madre-hijo suele mantener su solidez sin resquebrajarse por la menor presencia de la mujer en el hogar.

Lo que en este periodo ha representado un trauma para el adolescente ha sido la frecuente transformación del hogar en foco conflictivo permanente y la proliferación de la separación o el divorcio de sus padres. La sensación de abandono familiar compartida por un gran

contingente de adolescentes de esta época ha intervenido como un factor decisivo en su entrega al consumo de las drogas y su indefensión ante el trastorno depresivo, acontecimientos que se desarrollan en toda su plenitud en el periodo siguiente**.**

A partir de 1975 hace irrupción una oleada de *actos suicidas en los niños y los adolescentes* (OMS[33]). Se triplicó la entrega al acto suicida entre las edades de 9 y 15 años: de una tasa anual de 4 por 100 mil se pasó a 12 por 100 mil, con una distribución de ocho muchachos por una muchacha. La mortalidad entre ellos alcanzó el 25% y entre ellas el 10%.

El suicidio consumado experimentó asimismo una notable elevación internacional entre 1973 y 1985 en las edades de 15 a 24 años: la media europea anual ascendió a 20 fallecidos de esta edad por 100 mil, convirtiéndose así el suicidio en la segunda causa de muerte adolescente-juvenil. Entre los estudiosos del problema se impuso el criterio de atribuir la elevación del acto suicida infantojuvenil a la separación o divorcio de los padres o a la desmembración de la familia (Nissen[34]). Se valoró de tal suerte a la "patología familiar" como la causa fundamental del acto suicida o de la tentativa en la fase adolescente-juvenil de la vida humana.

Por mi parte, barajé también la interacción de dos factores que se habían vuelto muy acentuados en el proceso de maduración de aquella época: "El asincronismo psicofísico y la carencia de identidad propia, como rasgos presentes en el proceso de maduración. La moderna hipertrofia de los factores suicidógenos se construye sobre el proceso conocido como revolución tecno-científico-industrial que impregna la cultura occidental[35].

Por tanto, la avalancha del suicidio adolescentejuvenil acontecido en esta época puede interpretarse como el producto conjunto del surgimiento de la edad de la adolescencia como la segunda edad humana básica y de la irrupción de la figura del adolescente desfamiliarizado. Desde Suecia se transmitió la observación de que el riesgo de suicidio entre los niños y los adolescentes se incrementaba notablemente en el seno de las familias monoparentales.

Es de esperar que a medida que el nuevo posicionamiento de la mujer y del hombre implicado en el control de la natalidad se vaya asentando y perdiendo su característica novedosa, sea un factor que se corrija espontáneamente a sí mismo en cuanto determinante del incremento de la depresión en la edad adulta.

4.4. El estrato del consumo juvenil de drogas (1981-1995)

El consumo de una droga o de la asociación de varias, preferentemente sustancias ilegales, por definición todas ellas con capacidad adictiva, prende en las filas de los adolescentes y los jóvenes al modo de una terrible plaga bíblica, iniciada en los países europeos entre 1970 y 1975. Su multiplicación exponencial se produce con inusitada celeridad.

---

[33] Organización Mundial de la Salud: *World Health Statistics Annual*. 1973-1985.

[34] Nissen, G., "El suicidio entre los niños y los adolescentes", *Anales Real Academia Nacional de Medicina*, 1993, 110, pp. 401-411.

[35] Alonso-Fernández, F., "Conducta suicida en la adolescencia (Un ensayo de penetración comprensiva en las estadísticas)", *Psicopatología* (Madrid) 1985, 5, pp. 147-159.

El principal protagonista del periodo quincenal comprendido entre los años 1981 y 1995 con relación al incremento máximo registrado en la morbilidad depresiva, es *el adolescente*. Este trayecto de la vida humana se vuelve entonces muy proclive para la depresión por dos grandes razones, ambas englobadas en este periodo quincenal: el desarrollo de la personalidad adolescente-juvenil, conflictivo o dramático, y la entrega masiva al consumo de drogas.

La depresión inducida por una droga ilegal en un adolescente o un joven es un acontecimiento psicopatológico inédito hasta llegar esta época. La droga proyecta sus dardos depresógenos sobre el joven, con una acción dinámica biológica o psicosocial.

Entre los factores más operativos de ambas series sobresalen, respectivamente, la acción neuroquímica de la droga con un sentido tóxico o adictivo, y los conflictos psicosociales inherentes al mundo del joven consumidor de drogas, como el distrés crónico, la ausencia de una verdadera relación interpersonal o el estilo de vida anárquico.

La depresión del drogadicto se adscribe, por tanto, a la depresión somatógena o a la depresión situativa. La problemática de la adolescencia enmarcada en este periodo es nueva, puesto que el propio adolescente se muestra como *un ser nuevo*. Por primera vez, en la historia de la humanidad se inunda esta edad de psicopatología, distribuida en su mayor parte entre la droga, la depresión, el acto suicida y el trastorno de conducta.

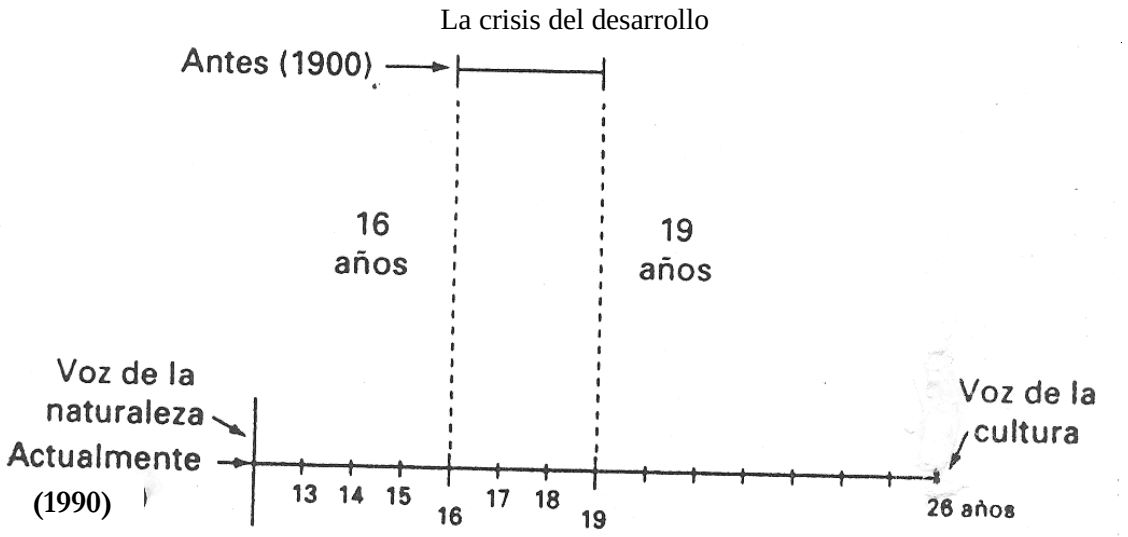
Rousseau, que profesaba una desmedida hostilidad al niño y al adolescente, aversión incontrolable para su sentido moral y su ejemplaridad social, tuvo la afortunada inspiración de definir el tiempo de la adolescencia como el tránsito de niño a adulto. Puntualizaba Rousseau que era entonces cuando se verificaba la transformación de un ser salvaje en un ente civilizado.

La adolescencia ha sido hasta hace poco tiempo una mera crisis del desarrollo. Se iniciaba hacia los quince o los dieciséis años con la aparición de los signos biológicos reproductores (menarquia o eyaculación) y concluía tres o cuatro años después con la incorporación a una vida independiente, distribuida entre el trabajo, el servicio militar o el final de la andadura universitaria. Duraba la adolescencia poco más que un “abrir y cerrar de ojos”, “un visto y no visto”. Copio del psiquiatra francés Millet[36]: “Numerosos son los autores que designan la civilización nueva como ‘la sociedad de la longevidad’, mejor que sociedad de consumo, tecnoburocrática o postindustrial. Francisco Alonso-Fernández propone el término de ‘sociedad tetrageneracional’ que comporta en la edad juvenil una gran dificultad para encontrar su sitio: ‘El pobre huérfano se integraba mejor que el joven de hoy en la sociedad; la muerte del padre acontecía cuando el hijo tenía la edad ideal para sucederle; heredaba en plena juventud su fortuna, su puesto de trabajo, su poder; con el gran dolor por la pérdida de su padre, se hacía un hombre; era la ley natural de la vida; esta ley ha cambiado y el padre ya no muere y parece eterno, casi un hombre celestial; esta es al menos la impresión de numerosos jóvenes’ ”.

La adolescencia comienza a modelarse en el último tercio del siglo XX como la segunda edad de la vida humana, la edad más turbulenta, conflictiva y problemática de todas. La edad de la rebeldía y del culto a la transgresión. Una edad distribuida en tres fases: la adolescencia

[36] Millet, C., *La crise du milieu de la vie*, París, Mascon, 1993, p. 170.

precoz (de 12 a 15 años), la adolescencia media (de 16 a 19 años) y la juventud o adolescencia tardía (de 20 a 26 años). La gran dilatación cronológica experimentada por la edad de la adolescencia obedece a la anticipación de los signos biológicos iniciales y la demora de los signos de maduración de la personalidad. (Esquema 9).



Esquema 9. La adolescencia antes (una crisis) y ahora (la segunda edad de la vida humana)

La presentación de la adolescencia se ha anticipado con relación a antaño, puesto que los signos iniciales, de carácter biológico en su mayor parte, se instauran más precozmente: la presentación de la capacidad biosexual (menarquia o eyaculación), el desarrollo corporal encauzado hacia la morfología adulta y la aparición de la inteligencia crítica (la capacidad de ofrecer la visión propia de las cosas, el manejo racional de la memoria y el pensamiento abstracto). Semejante despertar psicofísico precoz de la adolescencia es el resultado de la conjunción de un entorno ambiental más rico en estímulos, un cuidado educacional más esmerado y mejor orientado y una alimentación más racional y pródiga en proteínas.

La determinación más importante del alargamiento del tiempo de la adolescencia incide en el otro polo. La conclusión de la adolescencia se ha retrasado considerablemente como consecuencia de que la maduración de la personalidad, en sus distintas variantes, se ha vuelto más lenta, lentificación impuesta por el influjo de factores familiares y por la demora en asumir un ejercicio social responsable.

Las variantes de la maduración personal más sólidas para señalar la frontera entre el joven y el adulto son las cuatro siguientes:

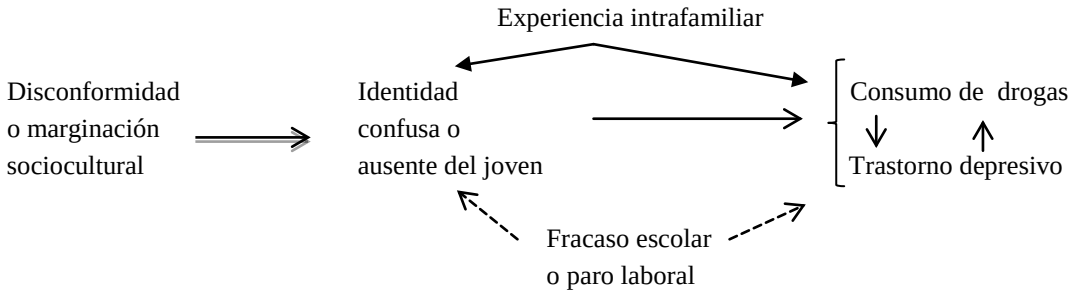
- La maduración afectiva, representada por la capacidad de actuar con un sentido de independencia.
- La maduración emocional, evaluada a tenor de la capacidad para contener la expresión de las emociones y controlar las tensiones en la intimidad de uno mismo.
- La maduración social, definida por la propensión a aceptar a los demás, incluso a los diferentes a uno por razón de edad o por otras circunstancias.
- La maduración espiritual, registrada como la visión realista, objetiva o ponderada del mundo.

Cierto desfase entre los signos biosexuales de maduración, más precoces, y los psicosociales, más tardíos, siempre ha existido. Sobre esta falta de sincronismo entre unos y

otros se ha erigido la fase de la vida humana de la adolescencia. A lo largo de los últimos decenios el desfase se ha ampliado considerablemente, más por el lado tardío (voz de la cultura), a instancia de la sociedad, que por el inicial (voz de la naturaleza). Por consiguiente, lo que era antaño una crisis inadvertida, casi una ceremonia iniciática, se ha transformado en la segunda edad de la vida, invadida por la alianza diabólica de las drogas y la depresión. La causalidad de este doble infortunio evolutivo y psicopatológico estriba en la privación de la identidad del adolescente envuelto en un mar de confusión hacia sí mismo, un ser incapaz de aceptarse y reconocerse, sujeto a una desincronización impuesta por la coexistencia de rasgos de relativa madurez con un establecimiento personal infantil.

La insatisfacción consigo mismo se implanta en el nuevo adolescente acompañada y fortalecida por la disconformidad con la macrosociedad. "La marginación sociocultural ya existe en los grupos juveniles antes de entregarse a las drogas", decía yo mismo ¡en 1972![37]

La cadena etiológica fundamental que lleva al adolescente a padecer un trastorno depresivo o a consumir drogas, cuando no a la comorbilidad depresión y drogas, se inicia con *la disconformidad sociocultural* y cristaliza como *la insatisfacción hacia sí mismo*. Que el joven desarraigado de todo, de los demás y de sí mismo, sea apresado por el trastorno depresivo con una frecuencia inusitada, es una incidencia que se ajusta a la norma lógica del estatuto depresivo. La posición de disconformidad con el sistema le sirve de plataforma para lanzarse a consumir drogas, al sentirse desesperado, buscando en los efectos químicos el descubrimiento de los demás o de sí mismo, con la conciencia de ejercer el derecho al placer y a la transgresión de la ley (Esquema 10).



Esquema 10. Representación de la cadena de datos que han llevado a las generaciones recientes de adolescentes al consumo de drogas o al trastorno depresivo. Con una línea discontinua se señala la intervención concausal de las factores escolares, familiares o laborales

Esta motivación profunda para consumir drogas se potencia muchas veces con el deseo de probarlas por curiosidad o por imitación de otros jóvenes. Por su parte, el adolescente depresivo trata de mitigar la sintomatología displacentera con las drogas, al modo de una autoterapia.

[37] "Aspectos socioculturales de las drogodependencias", *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, 1972, 89, pp. 461-476.

A continuación comento sucesivamente, de un modo breve, el papel asumido por la sociedad, la familia, el estudio y el trabajo en la proclividad del adolescente para las drogas o la depresión. El joven moderno se siente un ser extraño en la sociedad occidental contemporánea, estructurada a la vez como una sociedad de control, de riesgo y de consumo. La contempla, sin introducirse en ella, desde una posición marginada. Se siente provocado por el control, amenazado por el riesgo e indignado por un tipo exagerado de consumo que esclaviza a la gente obligando al trabajador a entregarse a una productividad sin freno.

Nos encontramos ante un adolescente nuevo, distinto del de las épocas anteriores y del de la cultura afroasiática, que resulta un cuerpo extraño o marginado en el seno de una sociedad por él absolutamente rechazada, como evidenciaron los sucesos acontecidos en el mayo francés de1968.

La familia en crisis ha dejado de aportar al adolescente el amparo emocional estimulante para el desarrollo de su personalidad. Muchas veces, al contrario, le proporciona material psicotraumático en forma de un ambiente conflictivo, una discusión crónica o la separación, con divorcio o sin él, de sus progenitores,

La escolaridad insatisfactoria, en forma de malas notas o de fracaso escolar está presente en la mayor parte de los drogadictos, unas veces como consecuencia de su entrega a las drogas y otras como frustración que trata de compensarse con los efectos de la droga. Estudios y drogas son difícilmente compatibles.

La situación del paro laboral o el desempleo, con una presencia cada vez más abrumadora entre los jóvenes, significa la privación de los aportes del trabajo, en forma de una independencia económica, un reconocimiento social y un estímulo para la maduración psicosocial o el desarrollo de la personalidad. La base económica ofrecida con el trabajo debía permitir al joven estrenar un modelo de vida independiente, o sea dirigida por sí mismo, sin contar con la tutela inmediata de sus progenitores. El desarrollo psicofísico, la independencia y la identidad social forman el trípode de beneficios básicos que el joven podría encontrar en el cumplimiento de un trabajo con cierta estabilidad o regularidad.

La carencia de la experiencia de vida proporcionada por un trabajo remunerado y estable crea con frecuencia un bloqueo biográfico. El joven, de brazos caídos, se entrega con fruición a la prestación de pequeños servicios domésticos. El riesgo inminente de la evasión marginal, mediante el consumo de una droga, permanece al acecho.

En un libro mío[38] se señala el mantenimiento de un plan de vida activo como la única senda adecuada para no caer en una situación de bloqueo biográfico, abocada al consumo de drogas o a un estado depresivo. Tal puede ser el cumplimiento de una tarea con una ilusión de futuro, tal vez un máster, el perfeccionamiento profesional o la preparación para una ocupación diferente.

Las manifestaciones exteriores de la moderna depresión adolescentejuvenil rompen con frecuencia la norma lógica de la sintomatología depresiva al configurarse como una conducta hiperactiva, desplegada en forma de impulsividad, conducta agresiva o actos antisociales. La

[38] Alonso-Fernández, F., *¿Por qué trabajamos? El trabajo entre el estrés y la felicidad*, Madrid, Díaz de Santos, 2008, pp. 250-253 (el paro juvenil).

tendencia del adolescente depresivo al consumo de drogas encierra como un propósito autoterapéutico. Ya quedó señalado, al principio de este capítulo, cómo el consumo de drogas ilegales opera a su vez como una fuente del trastorno depresivo. *La conexión entre la morbilidad depresiva y el consumo de drogas circula, por tanto, con una doble dirección.*

Conviene especificar que el enfermo depresivo, sobre todo el adolescente, busca en la droga una automedicación (*self-medication)* para su malestar, no identificado por él como un sufrimiento depresivo. La mayor parte de los autores localizan exclusivamente en el humor depresivo (*depressive mood)* el origen de la entrega del enfermo depresivo a un producto adictivo.

Según nuestro modelo tetradimensional de la depresión, expuesto en varios libros[39], la sintomatología depresiva se distribuye en cuatro dimensiones, cada una de las cuales surge del descenso funcional de un vector de la vitalidad. Consiguientemente, la sintomatología depresiva se distribuye entre la anhedonia o el humor depresivo, la anergia o la supresión del impulso de acción, la discomunicación o asintonización y la ritmopatía o desregulación de los ritmos. Los cuatro vectores semiológicos de la depresión encierran un grave sufrimiento capaz de conducir al adolescente depresivo a buscar alivio en la droga.

Además de la relación bidireccional ya comentada, la asociación de la conducta adictiva o abusiva del consumidor de drogas y el trastorno depresivo puede partir de una serie de correlaciones comunes, de tipo genético, familiar o psíquico, que implican una vulnerabilidad mixta. Esta última concomitancia de drogas y depresión constituye la verdadera comorbilidad: la asociación de dos fenómenos sin depender el uno del otro. Para Delile[40] el 20 o el 30% de los toxicómanos está afectado por el trastorno depresivo.

Una vez establecida la asociación de drogas y depresión, ambos estados se refuerzan recíprocamente, con lo que surge un abrumador riesgo suicida o la adopción de una conducta exageradamente impulsiva. La muerte del drogadicto por suicidio, generado por la depresión, por la adicción o por ambos estados, cubre una gran área de la sobremortalidad registrada entre los toxicómanos.

Según el meta-análisis de Harris y Barraclough[41], el abuso o dependencia de una droga o varias es uno de los trastornos psiquiátricos que implican el riesgo de suicidio más elevado: este riesgo se multiplica por 10 en el caso del alcohol; por 14 en los opiáceos; por 17 en la politoxicomanía y por 40 en caso de asociación de drogas ilícitas y fármacos sedantes. Muchos jóvenes consumidores de drogas mueren por sobredosis, sin llegar nunca a saberse si se trató de un suicidio o de un accidente. El riesgo de suicidio alcanza un grado severo en el 10% de los enfermos depresivos. El trastorno depresivo está presente en el 60-70% de las muertes suicidas. La asociación de consumo de drogas y trastorno depresivo, eleva el riesgo suicida al máximo.

---

[39] La depresión y su diagnóstico. Nuevo modelo clínico, Barcelona, Labor, 1988; Vencer la depresión con la ayuda del médico, la familia y los amigos, Madrid, Temas de Hoy, 1996; Las claves de la depresión, Madrid, Cooperación Editorial, 2001; Las cuatro dimensiones del enfermo depresivo, Madrid, Instituto de España, 2009.

[40] Delile, J.M., "Toxicomanies et suicides", *Alcoologie et addictologie*, 2009, 31, pp. 57-62.

[41] Harris, E. y Barraclough, B., "Suicide as an outcome for mental disorder", *Brit J. Psychiat*, 1997, 170, pp. 205-228.

La investigación de la comorbilidad de la drogodependencia y la depresión toma su mayor relieve epidemiológico, como es lógico, en las drogas más utilizadas por la población, que son el alcohol y el tabaco, con notoria diferencia sobre las demás, excepto el cannabis, que es la sustancia psicoactiva ilícita más consumida en el mundo occidental.

En *el sector alcohólico* alcanza la enfermedad depresiva un índice de prevalencia puntual alrededor del 30%, un porcentaje tres veces superior al registrado en la población[42y43]. La asociación del alcoholismo con la depresión se presenta en el 50% de las mujeres alcohólicas, tasa que duplica con creces el índice registrado en los hombres.

La distribución de los papeles primario y secundario en la comorbilidad de la depresión y el alcoholismo se invierte en ambos géneros: en tanto el alcoholismo es secundario a la depresión en el 70% de las mujeres, en los hombres se impone el alcoholismo como el trastorno primario en el 75% de los casos de la comorbilidad de alcoholismo y depresión.

Por razón de ceñirnos al tema no vamos a ocuparnos aquí del alcoholismo secundario a la depresión, pero sí del alcoholismo como un factor determinante de depresión, un alcoholismo que prestó un importante servicio al moderno crecimiento de la depresión masculina. La depresión inducida por la adicción al alcohol puede provenir, como ocurre en las drogas en general, de un mecanismo biológico preferentemente neuroquímico, o de una perturbación psicosocial incluida en el mundo alcohólico.

El alcohol etílico, de acción bifásica, como todas las sustancias sedativas o psicorrelajantes, puede generar de por sí un estado depresivo. La acción depresógena de la molécula del alcohol es imputable a la congregación de varios resortes neuroquímicos, sobre todo los tres siguientes: la hipoactividad noradrenérgica, condicionada por el hipercatabolismo de las catecolaminas y el descenso del número de los receptores adrenérgicos, la hipoactividad serotonérgica, asociada a la hiperdegradación de la serotonina, y la hipercolinergia, suscitada por el incremento de la síntesis de acetilcolina.

La comorbilidad depresión y alcoholdependencia se refleja a menudo, en hombres y mujeres, en un cuadro clínico dominado por la sintomatología alcohólica, lo que enmascara u oculta el cuadro del trastorno depresivo.

La depresión enmascarada por el alcoholismo puede manifestarse con toda crudeza o dramatismo al suspender el alcohol. Ante un cuadro de abstinencia del alcohol con sintomatología depresiforme, recomiendo yo mismo[44] plantear el diagnóstico diferencial en torno a estas tres rúbricas: depresión desenmascarada por la suspensión del alcohol, depresión provocada por la abstinencia del alcohol o falsa depresión alcohólica.

El alcoholdependiente no se libera del alto riesgo para una morbilidad depresiva hasta no haber transcurrido el plazo de dos o tres años del abandono del alcohol. Así tenemos que una tasa del 15 ó 20% de los alcohólicos secos o de los rehabilitados, o sea uno por cada cinco o

---

[42] Alonso-Fernández, F., *Investigación en Salud (Jalisco)*, 2000, 2, pp. 163-169.

[43] Alonso-Fernández, F., *Los secretos del alcoholismo*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1998, pp. 365-373 (El alcohólico depresivo).

[44] Op. cit, p. 43.

seis, sufre un episodio depresivo, que puede ser el primero o la recidiva de otros episodios sufridos anteriormente.

La determinación de un trastorno depresivo por el alcohol resulta facilitada por la concurrencia de algunos de los datos siguientes: edad superior a los 40 años, sexo femenino, consumo de otras sustancias adictivas (tabaco, productos cannábicos, anfetaminas y otros), administración de algún fármaco de acción depresógena, sobre todo de la familia de las benzodiazepinas o de los antihipertensores arteriales.

La depresión alcanza un porcentaje algo más alto entre *los fumadores* que entre los no fumadores. Su principal vínculo de asociación no es directo sino que radica en factores correlativos comunes. Existe una minoría de casos donde el consumo de tabaco es adoptado como una forma de automedicación frente a la depresión. En efecto, la nicotina ejerce una cierta acción antidepresiva, al inhibir la actividad de las enzimas A y B de la monoaminooxidasa (MAO A y B), lo que se traduce en un aumento de la liberación de serotonina, noradrenalina y dopamina. De aquí que sea lógico el uso extendido de la medicación antidepresiva (bupropirón o nortriptilina) para facilitar la abstinencia tabáquica. Asimismo puede darse por comprobado que el fuerte consumo de tabaco incrementa el riesgo de depresión o al menos actúa reforzando el estado depresivo previo.

La relación entre el tabaquismo y la depresión ocupa una extensa bibliografía sujeta a conclusiones contradictorias. Carton[45] atribuye este desconcierto bibliográfico a los efectos paradójicos del tabaco, ya que estos efectos varían a tenor del estilo de tabaquismo, o sea de lo que se busca en el cigarrillo: desde activar una emoción positiva (placer o energía) hasta reducir una emoción negativa (la relajación de la ansiedad o la irritabilidad), sin soslayar la regulación del comportamiento alimentario o la búsqueda de la confianza social.

El arraigo del consumo de *cannabis* en Europa aviva el interés por desentrañar la incógnita acerca de su relación con el trastorno depresivo. Según Lukasiewicz[46], los estudios epidemiológicos transversales realizados en la población general "están a favor de una asociación entre el cannabis y el trastorno depresivo". Tal asociación es interpretada por la mayor parte de los autores en atención al modesto papel depresógeno desempeñado por el cannabis. El riesgo de depresión se vuelve importante cuando el consumo cannábico se inicia a una edad temprana, cuando se produce con regularidad o a una dosis fuerte o cuando se asocia con el tabaquismo. Se ha postulado al tiempo una acción antidepresiva del cannabis, sustentada por el deltatetrahidrocannabinol, cuando realmente se trata de una acción euforizante o hipomanígena. El cannabis es capaz de determinar un episodio psicótico transitorio, con francas características hipomaníacas. Sobre los enfermos bipolares ejerce una acción desequilibrante o desreguladora en el sentido, como puntualizan Kazzoret et al[47], de

[45] Carton, S., "Aspects psychologiques de la régulation emotionnelle dans la dépendence tabagique", *Ann Med Interne*, 2001, 152, pp. 1560-66.

[46] Lukasiewicz, "Cannabis, troubles dépressifs et troubles ansieux", en Raynaud, M., *Addictions et Psychiatrie*, París, Masson, 2005, pp. 146-153.

[47] Kazzoret, F., Rouhayem, F., Chemmy, R. et al., "Cannabis et trouble bipolaire: recherche d'une association à partir d'une revue de la littérature", *Ann Méd Psychol*, 2011, 169, pp. 277-281.

desencadenar un episodio maníaco o provocar la puesta en marcha de una cadena secuencial de ciclos rápidos.

En definitiva, en tanto el alcohol es una molécula de gran poder depresógeno y el tabaco posee una acción ambivalente (pro o antidepresivo), el cannabis ejerce una acción desequilibrante sobre el estado de ánimo, oscilante entre la depresión y la euforia hipomaníaca.

4.5. El estrato de la invasión tecnológica (desde 1996)

La tecnología ha acompañado al ser humano desde sus orígenes. La tecnología es la muestra perenne de la creatividad humana inmanente. El uso de instrumentos técnicos no constituye, por tanto, una novedad. La naturaleza humana no es ajena a la vocación de tecnócrata. Lo que ha cambiado es el sentido del uso de la técnica y el gran desarrollo tomado por ésta, hasta el punto de ejercer un poderoso influjo sobre el individuo, la sociedad y el cosmos. El hombre utiliza los recursos técnicos desde su origen, cuando, con la aparición del *Homo habilis*, se constituye la especie humana. A tenor del sentido tomado por la utilización de la tecnología pueden distinguirse cuatro fases distintas:

- Como un recurso imprescindible para la *supervivencia*. Tal debió de haber sido la pretensión del *Homo faber* cuando recurrió a la utilización de una caña o un palo para reforzar la potencia del brazo.
- Como un instrumento de *dominación*, sujeto a una tremenda carrera armamentista, que dio sus "mejores frutos" de brutalidad y crueldad en la primera mitad del siglo XX.
- Como un elemento de *progreso*, sobre todo en los ámbitos de la información y la comunicación, cuando entre los años 1980 y 1995 se incorporó a la vida humana el uso del teléfono inalámbrico, el fax, la videoconsola y el ordenador portátil.
- Como un objeto de *consumo* cuyo uso se convierte en algo imprescindible –una necesidad artificiosa– y se extiende masivamente por la sociedad contemporánea como si fuese la oferta de una nueva realidad. Su materialización más difundida se produce en forma del teléfono celular y la red de comunicación electrónica universal conocida como internet.

Parece coincidir con este último sentido la concepción heideggeriana de la técnica transmitida por Luis Sáez[48]: "Es el modo de ser de nuestra época, en virtud del cual nos vemos impelidos compulsivamente a convertir todo lo existente en existencia, en recurso acumulable y disponible". La civilización técnica constituye la modalidad actual de la cultura occidental u occidentalizada. Los filósofos, tal vez atípicos, se esfuerzan en crear un humanismo tecnológico. Guchet[49], en esta línea, propugna acabar con la idolatría profesada a la máquina imponiendo al objeto técnico la identidad que nunca debió de haberse dejado perder: un objeto fabricado por el hombre con un sentido utilitario.

En los últimos quince años la tecnología se fue adueñando de la vida humana. De ser algo accesorio al servicio del hombre, ha devenido en un aparataje que ha arrasado la ecología, la naturaleza y la organización social. He aquí tres perlas sobre la moderna invasión tecnológica: "No ha habido jamás un peligro tan grave en la historia humana como el de la sustitución de

[48] Sáez, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, p. 78.
[49] Guchet, X., *Pour un humanisme technologique*, París, PUF, 2010.

la “naturaleza natural” por el mundo artificial tecnificado” (Heidegger). “El hombre no ha cambiado por la ideología sino por la técnica” (Dürrenmatt). “El poder irresistible de la técnica aparece como dominio de lo inespiritual sobre el espíritu y como una mecánica sin alma” (Carl Schmitt)[50].

La tecnología es el dios de la sociedad laica. Podría hablarse de una “tecnorreligión” o mejor de la sociedad transformada en un “tecnosistema”. La tecnología moderna ha generado una nueva realidad, la realidad virtual, situada entre la fantasía y el espectro de realidades más o menos empíricas, presidido por la realidad auténtica. El mundo virtual del ciberespacio no es un espejismo, sino una realidad sociocultural a su modo. Uno de sus corolarios es la descripción de la *postmodernidad*, que toma su énfasis apocalíptico en Gianni Vattimo, cuando la define por la hegemonía de la actitud del nihilismo o el escepticismo y la imposición de la confusión.

El hombre desenjaulado ha acentuado su confusión, sus equívocos o su extravío, al convertirse en un servidor de la técnica. El hombre atrapado por la técnica, o sea por sus propios instrumentos. La recolocación de la técnica como un instrumental al servicio del hombre, en el lugar de donde nunca debió salir, se ha vuelto una tarea ineludible, aunque cada vez más difícil, sobre todo desde que el avance tecnológico ha culminado en la creación de una realidad virtual. Para hacerse ahora con el control de la técnica se requiere el apoyo de una cobertura legal. En el otro costado, el retorno a la naturaleza no debía ocupar el pensamiento de un hombre cabal, porque no es posible, ni siquiera deseable.

La tecnología ha calmado muchas ansiedades pero ha originado otras. Por ello, se han vuelto la *tecnofilia* y la *tecnofobia* actitudes compatibles entre sí. Hasta me atrevería a recomendar el posicionamiento simultáneo en ambas actitudes como una postura idónea ante la tecnología, siempre que se tomasen los radicales filia y fobia como una metáfora.

El balance antropológico de la tecnología es una tarea de inmensa responsabilidad que incumbe a oficios más trascendentes que el de la psiquiatría. A los profesionales de la salud mental nos basta con denunciar sus riesgos de abuso o adicción y el influjo depresógeno ejercido por el uso de la técnica. Los elementos depresógenos propios de la moderna tecnología se concentran en torno a los cuatro datos siguientes:

- La exigencia de adaptación a los cambios acelerados de vida impuestos por el advenimiento de un nuevo instrumento técnico, lo que hace que muchas personas atraviesen una *situación de desarraigo*, una especie de vacío adaptativo abierto a la irrupción de la depresión.
- El enganche absorbente o abusivo que sustituye la comunicación cara a cara por una especie de *comunicosis*, que puede ser una vía de entrada para la depresión en clave vivencial de aislamiento o soledad.
- La potenciación de la *prisa*, el estrés del tiempo, que fomenta la figura del hombre cansado, una antesala de la depresión por agotamiento emocional.
- La interferencia en las relaciones del hombre con su medio natural, una vez sustituido éste por una especie de *metacosmos artificial*, en el que la conjunción armónica de la flor, la hierba, la planta y el árbol, ha tomado la forma áspera de un compacto suelo asfaltado flanqueado por muros de cemento, ladrillos, acero y cristalería, con un aire ácido de azufre y nitrógeno y una lluvia de radiaciones que han penetrado a través del agujero de ozono.

[50] Schmitt, C., “El proceso de neutralización de la cultura”, *Revista de Occidente*, 1987, 71, pp. 93-109.

El tecnosistema imperante en la organización contemporánea favorece el crecimiento de hábitos depresógenos en el *estilo de vida*, en especial los tres siguientes:

- La *movilidad insuficiente*, es decir, el sedentarismo, que impone la privación del estímulo proporcionado por la práctica de ejercicio físico al organismo y a la personalidad, en forma de activación muscular y cerebral y de la elevación de la autoestima, unos efectos del ejercicio corporal muy antidepresivos.
- La *hiperfagia* o la *alimentación inadecuada*, puesto que la ingestión de un exceso de calorías o de una proporción alta de grasas saturadas o de sustancias hidrocarbonadas de metabolización rápida, comporta una acción depresógena.
- El *sueño insuficiente o de instauración tardía*. Por una parte, el sueño insuficiente exalta cuando menos la entrega excesiva al alimento y un comportamiento durante el día torpe e inadecuado, y, por otra, el síndrome del retardo del sueño, una patología nueva, facilita la desincronización del sueño con el mismo estilo que ocurre en la depresión, o sea con una presentación precoz del sueño REM con relación al sueño lento, por ser el primero resistente al influjo del hábito y el segundo muy dócil.

La tecnificación de la sociedad facilita además el *desempleo*. Se preguntaba Ortega y Gasset, nuestro más notable filósofo del siglo XX, en su ensayo *Meditación de la técnica*, henchido de satisfacción ¿qué hacer con el tiempo restante? Acertó el filósofo en la reducción del tiempo de trabajo inducido por la tecnología, pero no al prever la llegada de un regalo de tiempo libre, puesto que la consecuencia ha sido la multiplicación del desempleo laboral. El paro juvenil primario (referido a personas sin experiencia de trabajo), según hemos visto en el estrato cronológico centrado en la juventud, ocasiona la inhibición del proceso de maduración, incluso el bloqueo del desarrollo personal, estado muy propicio para la irrupción de la depresión. Con todo, la depresión hace mayores estragos en el adulto desempleado. Suelen incidir entonces sobre el adulto los factores depresógenos más potentes conocidos: el sentimiento de culpa, el descenso de la autoestima, la inactividad física y mental, el estrés económico crónico, la distorsión de la relación intrafamiliar o la reacción evasiva mediante el consumo de alcohol. La acechanza de la depresión se extiende además a los familiares que conviven con el desempleado o dependen de él[51].

La culminación de un estilo de vida dirigido por el lema "comer mucho, dormir insuficiente y moverse poco" toma la plasmación corporal en forma de una *obesidad*, estado definido en términos populares por una sobrecarga ponderal de más del 20%. Además de la obesidad exógena, existe la obesidad genética y la obesidad endocrina, sumadas ambas no llegan a aproximarse a la frecuencia de la obesidad exógena. Por eso, la mayor responsabilidad de la existencia actual en el mundo de 205 millones de hombres obesos y casi 300 millones de mujeres obesas, una marca que desborda toda la contabilidad de tiempos anteriores, gravita sobre los perniciosos hábitos de vida señalados.

En la persona obesa existe un mayor riesgo de depresión porque alberga tres componentes de fuerte acción depresiva:

- La imagen corporal propia, fuente de insatisfacción estética y con una sobrecarga física muy molesta y difícil de llevar. "La percepción del sobrepeso incrementa el distrés psicológico, deprime

[51] Alonso-Fernández, F: *¿Por qué trabajamos?*, Madrid, Díaz de Santos, 2008, pp. 253-259 (El adulto desempleado) y *La depresión y su diagnóstico*, Barcelona, Labor, 1988, p. 144.

la autoestima y crea insatisfacción corporal, tres fuentes para el alto riesgo de depresión (Luppino, F.S. et al)[52].

- La actitud social ante el obeso en forma de un rechazo, actitud contrapuesta a la de los tiempos en que el pintor genial Rubens se deleitaba pintando *Las tres gracias*.
- El síndrome metabólico encabezado por la diabetes tipo II, la dislipemia (sobre todo la acumulación de lipoproteínas de baja densidad) y la hiperactividad del sistema hipofiso-adrenal, elemento endocrino presente en la patogenia de la depresión.

La alta efectividad depresógena de estos tres elementos, unida a los hábitos de vida responsables de la incidencia de la propia obesidad, hace que el 70% de los obesos[53] padezca al menos un episodio depresivo a lo largo de su vida.

Desde las postrimerías del siglo XX se ha estudiado en el mundo occidental la epidemia de las *adicciones sociales*. Hasta ese momento sólo se conocían casos esporádicos de adicción al juego, al alimento y al sexo, identificados respectivamente como jugadores patológicos, como "glotones" y como sátiros o ninfómanas.

El avance de los conocimientos psiquiátricos sobre las adicciones ha facilitado la detección de la adicción a la compra o al trabajo. Por último, se ha agregado la presencia de nuevas formas de adicción a un objeto social, entre las cuales sobresalen *las tecnoadicciones*, cuyos objetos adictivos más sobresalientes son la videoconsola, la televisión, el ordenador, el teléfono móvil e internet. La acumulación epidémica de la enfermedad adictiva social se correlaciona con la depresión a través de varios factores socioculturales determinantes comunes, entre los cuales los más evidentes son el estrés abrumador y distorsionante (o sea el distrés), el aislamiento o la soledad, el plan de vida inestable o irregular, la desmembración de la familia, y entre los factores personales comunes, la baja autoestima y la alexitimia. Además de la conexión psicosocial correlativa entre la depresión y la adicción social mórbida que también comporta factores biológicos o neuroquímicos, existe una conexión directa entre ambos modos de enfermar: la depresión ocupa un lugar importante entre los factores de riesgo para la adicción social y, a su vez, la enfermedad socioadictiva conduce con mucha frecuencia a la depresión.

Debo ocuparme en especial de este último engarce por constituir un exponente que contribuye en un grado apreciable al incremento actual de la morbilidad depresiva. Yo mismo he definido el síndrome adictivo social con arreglo a estas cinco secuencias: la organización existencial dominada por el vínculo de subordinación al objeto, el acto impulsional de la entrega al objeto, la vivencia de recompensa, la repetición del ciclo y la acumulación de consecuencias nocivas[54].

Entre los efectos nocivos inducidos sobre el propio socioadicto y su entorno familiar, la depresión ocupa uno de los primeros lugares. Dada la presencia masiva de socioadictos en el mundo occidental, su intervención en el incremento de la depresión toma un estimable relieve. La tecnoadicción está haciendo estragos en la población. Se contabilizan más de 40

---

[52] Luppino, F.S., de Wit, L.M., Bouvy, P.F. et al., "Overweight, obesity and depression", *Arch Gen Psychiatry*, 2010, 67, pp. 220-229.

[53] Alonso-Fernández, F., *La depresión y su diagnóstico*, Barcelona, Labor, 1988, pp. 311-315 (El obeso depresivo) y *Las nuevas adicciones*, Madrid, Tea Ediciones, 2003, pp. 97-107.

[54] Alonso-Fernández, F., *Las nuevas adicciones*, op. cit.

millones de cibersexoadictos en los países occidentales, de los que corresponden a España más de 300.000, entre los que más de un 25% sufre de trastorno depresivo.

La repetición del ciclo adictivo, con intervalos no demasiado prolongados, constituye un trayecto vital sumamente turbulento y atormentador, próximo al borde del precipicio depresivo, en sus aspectos psíquicos, sociales y neuroquímicos.

Algunos acontecimientos de marcado acento depresógeno se van incorporando al mundo del enfermo socioadicto a medida que se repite el ciclo adictivo. Entre ellos sobresalen la pérdida del empleo, el estrés económico y el desajuste o la ruptura familiar.

La propia personalidad del socioadicto se va modificando con el tiempo, lanzada a la búsqueda de placer. Derrida[55] ha tenido el acierto de definir el placer del enfermo adictivo como un "placer doloroso". Entre sus mortificaciones más asiduas se hallan el sentimiento de culpa, la vergüenza o la desesperanza. La autoculpabilidad o la vergüenza son, precisamente, los carburantes emocionales más efectivos para poner en marcha un episodio de tipo depresivo.

Como pasa con las sustancias químicas, los objetos adictivos sociales pueden manejarse como promotores del suicidio. Lo más desafiante es que la gestión del cibersuicidio se presenta vía internet como una glorificación del suicidio o una oferta para el pacto suicida. Si hago aquí mención de estos extremos es con el propósito de hacer notoria la exigencia de unos estatutos reguladores del consumo de la técnica, al modo de soporte legal del humanismo tecnológico. Espero que esta indicación no caiga mal entre los intelectuales, a no ser que su amor desmedido a la libertad de pensamiento los vuelva hostiles a las leyes.

Entre los factores neurobiológicos propios de las adicciones sociales que pueden facilitar el establecimiento de una depresión, sobresalen la hiposerotonergia, cono parte del sustrato adictivo básico, y la hipodopaminergia ocasionada por la descarga masiva repetida de dopamina en el momento del máximo placer, o sea coincidiendo con la recompensa. Por ello, se ha llamado a la dopamina "la molécula de la recompensa": los adictos sociales son ávidos consumidores de dopamina. El vacío dejado por la liberación excesiva de esta amina neurotransmisora es un terreno abonado para la germinación del trastorno depresivo. El espectro de causas de una *depresión somatógena* se distribuye en cuatro sectores: la enfermedad física extracerebral, la enfermedad orgánica cerebral, el fármaco o medicamento y la droga adictiva o tóxica (Esquema 11).

MODALIDAD DE AGENTE CAUSAL	SUBTIPO DE DEPRESIÓN SOMATÓGENA
Enfermedad física extracerebral ---------->	Depresión sintomática
Enfermedad orgánica cerebral ---------->	Depresión orgánica
Fármaco o medicamento ---------->	Depresión farmacógena
Droga o sustancia adictiva ---------->	Depresión tóxica o adictiva

Esquema 11. Los cuatro subtipos o variantes de la depresión somatógena (Alonso-Fernández, F: *Las cuatro dimensiones del enfermo depresivo*. Instituto de España. Madrid, 2009, p. 110)

[55] Derrida, J., "La pharmacie de Platon", en *La dissémination*, París, Seuil, 1972, p. 123.

En el sector de enfermedades físicas extracerebrales se encuentra un subgrupo de procesos mórbidos muy depresógenos en los que se ha multiplicado la morbilidad en los últimos tiempos, como la diabetes tipo I o tipo II, y los trastornos inmunitarios.

Los diabéticos tienen una susceptibilidad especial hacia la depresión, en especial cuando sufren alguna de sus complicaciones propias (retinopatía, nefropatía, neuropatía o disfunción vascular). Por otra parte, en tanto la diabetes I tiene un engarce genético con la depresión bipolar, la diabetes II se correlaciona con la depresión en general, a través de datos etiológicos comunes (sedentarismo, alimentación copiosa y obesidad).

Los *enfermos inmunitarios* albergan la movilización de citocinas proinflamatorias que son sustancias participantes en la patogenia de la depresión, o sea que estas afecciones ofrecen la novedad de compartir con la depresión algunos elementos biológicos patógenos. Su riesgo depresivo se potencia con el influjo de los medicamentos empleados, a veces de fuerte impacto depresógeno, como ocurre con los interferones y con los corticosteroides.

La contribución máxima prestada por el trastorno somático al incremento moderno de la depresión se debe a la proliferación de los *enfermos somáticos crónicos con dolor físico.* Este subgrupo de enfermos ha multiplicado su incidencia en los últimos tiempos como consecuencia de la prolongación de la expectativa de vida y de la transformación de enfermedades de curso letal en procesos de convalecencia dilatada. El 60% de los enfermos crónicos con dolor físico sufre de un trastorno depresivo. La depresión es más común en los pacientes somáticos crónicos sobrecargados de dolor físico que en los pacientes crónicos sin dolor (Christo, Grabow y Raja[56]). Resulta bastante evidente que el dolor físico crónico puede conducir de por sí a un estado depresivo, dado que su experiencia comporta una emoción profundamente negativa. Además, el síndrome doloroso crónico refuerza su acción depresógena con la intervención de otros elementos[57]: la alteración cerebral neuroquímica y neurofisiológica, el aumento de cortisol, la provocación de una inflamación neurogénica periférica, los factores específicos inherentes a la enfermedad somática fundamental, los factores psicosociales implicados (inactividad o inmovilidad, dependencia de otras personas y descenso de la calidad de vida) y la acción medicamentosa.

El libro oficial de los medicamentos conocido como *farmacopea* acoge cada vez una mayor proporción de medicamentos que ejercen un efecto colateral depresógeno. La depresión farmacógena es una modalidad de la depresión que se ha multiplicado en los últimos años. La relación clásica de medicamentos inductores de depresión se ha ampliado en la última quincena de años con la introducción clínica de medicamentos altamente depresógenos, algunos de los cuales se han vuelto tan comunes como el interferón alfa y las estatinas (Esquema 12).

---

[56] Christo P.J., Grabow, T.S. y Raja, S.N., "Opioid effectiveness, addiction depression in chronic pain", en Clark, M.R. y Treisman, G.J. (editors), *Pain and depression*, Basilea, Karger, 2004.

[57] Alonso-Fernández, F., "Asociación del dolor físico y la depresión", *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, 2005, 122, pp. 595-618.

a) Psicofármacos

- Psicorrelajantes y ansiolíticos (benzodiacepinas).
- Sedantes e hipnóticos (barbitúricos).
- Psicoestimulantes (anfetaminas, metilfenidato).
- Antipsicóticos (perfenazina, haloperidol, risperidona, productos retardados).
- Antimorfínicos (pentazocina, que es un agonista-antagonista morfínico; y naltrexona, que es un antagonista morfínico cada vez más empleado en la terapia de los drogadictos).
- Antialcohólicos (disulfirán).

b) Fármacos generales

- Inhibidores del apetito o anorexígenos (fenfluramina, fenmetrazina y otros).
- Tónicos cardiacos (digitálicos).
- Antihipertensores (reserpina, alfametildopa, clonidina, guanatidina, betanidina, hidralazina, diuréticos derivados de la tiazida, los calcioantagonistas).
- Productos colinérgicos (colina, fisostigmina y los anticolinesterásicos).
- Contraceptivos orales (estrógenos, progesterona).
- Corticoesteroides.
- Antibióticos (cicloserina).
- Antiinflamatorios (fenilbutazona, indometazina).
- Antitumorales (vinblastina, vincristina).
- Citocinas antivirales (interferones).
- Estatinas anticolesterol.

Esquema 12. Relación de algunos medicamentos con efectos depresógenos

Copio de mi libro[58]: "Los interferones son citocinas dotadas de potente acción antiviral. El interferón alfa se ha acreditado como el fármaco selectivo para el tratamiento de la hepatitis C. Su aplicación se extiende a neoplasias diversas, la esclerosis múltiple y otros procesos patológicos derivados de mecanismos autoinmunitarios. El interferón alfa provoca en el 40% de los enfermos que lo reciben, la aparición de un estado depresivo distribuido entre dos subtipos distintos: el subtipo unidimensional anérgico y el subtipo tetradimensional acompañado de una gran tendencia suicida. Su mecanismo causal cursa por dos vías simultáneamente: la reducción de la serotonina cerebral (por inducir enzimas que degradan el triptófano) y la activación de la génesis periférica de citocinas proinflamatorias. Estas citocinas proinflamatorias actúan a su vez exaltando el funcionamiento del eje hipofisoadrenal y ejerciendo un efecto neurotóxico sobre ciertas estructuras cerebrales como el hipocampo, dos mecanismos depresógenos directísimos De todos modos, siempre que aparezca un cuadro depresivo en el tratamiento con interferón alfa, es obligado efectuar el diagnóstico diferencial acerca de la causa primordial de la depresión entre la hepatitis y el fármaco".

Las estatinas se manejan con harta generosidad para reducir la tasa plasmática de colesterol global. Su administración se acompaña de una significativa tasa de actos suicidas o de depresión. Todavía no está bien dilucidado si estos efectos se deben a la molécula en sí o a un descenso del colesterol plasmático demasiado intenso o brusco. Aunque el colesterol no atraviesa la barrera sangre-cerebro, es un precursor de la formación de neuroesteroides, que

[58] Alonso-Fernández, F., *La depresión y su diagnóstico. Nuevo modelo clínico*, Barcelona, Labor, 1988, pp. 175-180 (la depresión farmacógena).

atraviesan la barrera y modulan la actividad de varios receptores de neurotransmisores. De este modo, su deficiencia puede provocar un episodio depresivo o una conducta agresiva.

Desde el advenimiento de la píldora anticonceptiva, el clínico se percató de la complicación de su uso con un estado depresivo en un alto porcentaje de mujeres, asociado por lo general a la provocación de edemas. El producto se fue perfeccionando y su acción depresógena aparece hoy sólo raramente. En cambio, hasta una fecha reciente no se ha desvelado con evidencia el frecuente efecto depresógeno del hipogonadismo masculino inducido farmacológicamente (Schmidt, Berlin, Danaceau et al)[59]. Esta observación se basa en un sector de jóvenes o adultos con un estado de ánimo o una vitalidad muy sensible a los cambios del nivel plasmático de los esteroides andrógenos.

Por tanto, es predecible el logro de un favorable resultado terapéutico con la reposición de testosterona en hombres de edad media que hayan experimentado a raíz de la administración de un medicamento, la pérdida de la libido asociada con un estado depresiforme y una tasa insuficiente de testosterona.

Debe manejarse este dato con cuidado por dos razones: primera, el hipogonadismo masculino común a partir de cierta edad, no suele ocasionar depresión; segunda, la testosterona exógena no actúa casi nunca sobre el ánimo o la vitalidad sino que se limita a exaltar la impulsividad.

Hay medicamentos clásicos que se utilizan cada vez más. Entre ellos sobresalen los antihipertensores. Los más depresógenos de esta familia, la reserpina y el alfametildopa, se han excluido de la clínica por este motivo. Algunos antihipertensores como los diuréticos tiazídicos, a despecho de no atravesar la barrera hematoencefálica, son capaces de provocar un estado depresivo por medio del desequilibrio hidroelectrolítico periférico (pérdida de sodio, potasio y agua).

El *alargamiento de la expectativa de la vida humana* contribuye en los últimos tiempos a la extensión de la morbilidad del trastorno depresivo, toda vez que la incidencia de la depresión experimenta una reactivación importante a partir de la edad de 70 años. Muchos autores hablan de la "sociedad de la longevidad". Para englobar la dinámica intergeneracional, la sociedad actual quedaría retratada, en mi opinión, como "una sociedad tetrageneracional".

A partir de la edad de 70 años la tendencia puntual de la depresión se eleva al 12%, existiendo bastante equilibrio en la tasa de morbilidad depresiva entre hombres y mujeres Robert Burton, el autor de la famosa obra *Anatomía de la melancolía,* publicada hace tres centurias largas, afirmaba que "después de los setenta años todo es preocupación y dolor".

El estudio epidemiológico comparativo entre las tasas de morbilidad para la depresión en los ancianos y los adultos no permitió llegar en principio a una conclusión unívoca. La fuente del extravío consistía en que entre los jóvenes y los adultos pertenecientes a cohortes nacidas después de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, se había vuelto mucho más frecuente el trastorno depresivo, con lo que su índice era equiparable al registrado entre los ancianos

[59] Schmidt, P.J., Berlin, K.L., Danaceau, A. et al., "The effects of pharmacologically induced hypogonadism on mood in healthy men", *Arch Gen Psychiatry*, 2004, 61, pp. 997-1004.

nacidos antes de 1945. Mediante la comparación de una generación consigo misma a través de distintas edades, se comprobó la elevación de la morbilidad depresiva a partir de los 65 años (Ben-Arie, Swartz y Rickman[60]). El riesgo de contraer una depresión por encima de los 65-70 años es casi dos veces superior al existente en la edad adulta.

Hay cierta discrepancia de opiniones sobre la distribución de la morbilidad depresiva por géneros en la edad avanzada, entre los que se inclinan por una ligera hegemonía femenina y los inclinados por la igualdad.

Vamos a desgranar los factores que convierten al anciano en una presa fácil para la depresión. Se distribuyen entre cuatro órdenes:

- Factores neurobiológicos: la disminución de la tasa cerebral de las monoaminas neurotransmisoras más relevantes (serotonina, noradrenalina y dopamina), el aumento de la actividad de la monoamino-oxidasa ß (MAO ß) y del sistema hipofisoadrenal y la insuficiencia de la circulación cerebral.
- Factores somáticos generales: reducción funcional del organismo en general y susceptibilidad para una amplia gama de procesos nosológicos, a cuya cabeza se encuentran el trastorno vasculocerebral y el infarto coronario, y en general la patología cardiovascular. Conviene no olvidar la acumulación de datos plasmáticos depresógenos, como la tasa insuficiente de vitamina B_{12}, ácido fólico o vitamina D o la tasa excesiva de homocisteina, calcio o cortisol.
- Factores psíquicos: la reducción vital propia de la personalidad del anciano, lo que le convierte en una personalidad predepresiva[61], y la vivencia de la aproximación de la muerte como una anticipación a menudo presente, acompañada del recuerdo de numerosos amigos y familiares fallecidos.
- Factores sociales, representados sobre todo por la acumulación de las cuatro situaciones depresógenas por excelencia: el duelo, provocado por la acumulación de la muerte de familiares y amigos, la soledad o el aislamiento por el mismo motivo y por la falta de contactos sociales, el estrés por los problemas económicos, y la inactividad impuesta por la jubilación y por la falta de vigor o por algún proceso somático discapacitante.

Este haz de factores variopintos se traduce en una reactivación tardía de la incidencia de la depresión, dato que viene tomando en los últimos tiempos una gran relevancia progresiva, paralelamente a la ampliación de la expectativa de vida.

Una vez modelada la sociedad opulenta de consumo en forma de un *tecnosistema social*, donde, sin perder sus características anteriores, se vuelca el consumismo masivo sobre el instrumental técnico, se precipita el desarrollo abrumador y progresivo de tres acontecimientos que incrementan la vulnerabilidad para el trastorno depresivo: la inestabilidad económica individual o familiar, el éxodo del campo a la ciudad y la llegada de oleadas de inmigrantes.

El análisis del influjo del *estatus socioeconómico* sobre el riesgo de la depresión se viene moviendo desde hace varias décadas en torno a la observación de que la incidencia de la depresión y del acto suicida alcanza una moderada mayor altura en el estrato socioeconómico bajo de la población. Esta observación se ajusta a la norma general de que el índice de depresión varía en todos los grupos sociales inversamente al nivel de bienestar.

---

[60] Ben-Arie, O., Swartz, L. y Dickman, B.J, "Depression in the elderly living in the community. Its presentation and features", *British J. Psychiat*, 1987, 150, pp. 169-174.

[61] Alonso-Fernández, F., *La depresión y su diagnóstico*, Barcelona, Labor, 1988, pp. 272-281 (el anciano visto como un sujeto predepresivo).

La presencia de la depresión se hace más densa en los sectores de la población general caracterizados por la acumulación del deterioro social, los problemas de salud, el uso de drogas y la mortalidad precoz (Hasin et al[62]). Por ello podría tomarse la tasa de la depresión como un marcador de malestar social.

La hipótesis de la selección social sugiere que los individuos afectos de depresión o de otra enfermedad mental tienen una predisposición al descenso del nivel socioeconómico, que muchas veces llega a la pobreza o a la carencia de hogar. Esta hipótesis tiene validez para los psicóticos crónicos pero no para los depresivos. Por lo tanto, existe consenso en los estudios transversales sobre la intervención preferente o exclusiva de la causa social depresógena en la afinidad existente entre el trastorno depresivo y el sector de población socioeconómico bajo.

Hay además varios estudios longitudinales modernos, incluido algún metaanálisis, que denotan que la reducción económica brusca incrementa a corto plazo el riesgo de depresión y, en cambio, el efecto depresógeno se anula o aminora cuando el descenso económico se produce en el marco de una recesión económica, al resultar el cambio entonces menos traumático o estresante, por tratarse de un percance compartido. Este riesgo es preferentemente elevado cuando la pérdida de recursos acontece durante un periodo de crecimiento económico (Sareen, Afifi, McMillan et al[63]). He aquí la doble conclusión de los estudios transversales sobre la relación entre la depresión y los recursos económicos: primera, la depresión está expuesta a la causalidad socioeconómica, o sea que se activa su presentación en las rentas domésticas muy bajas, y, segunda, la depresión no está inmersa en la selección social, o sea que no existe un descenso socioeconómico constatado como fenómeno repetido a causa de la depresión. La conclusión ofrecida por los estudios longitudinales es que el descenso económico brusco incrementa el riesgo de depresión a corto plazo, a excepción de cuando la pérdida acontece durante el periodo de recesión, donde la pérdida es un infortunio compartido y el sujeto se siente libre de culpa y menos estresado.

El *éxodo del campo a la ciudad* está tomando tal proporción que los pueblos y las aldeas quedan desiertos y las grandes urbes se transforman en megápolis. Este desplazamiento masivo de la población agrícola no resulta favorable para la salud mental en general ni para la incidencia de la depresión.

La comparación entre las tasas de morbilidad para la depresión en los medios urbano y rural permite concluir que el medio urbano esté más azotado por la depresión, debido a la acumulación de factores distresantes. La tasa de morbilidad urbana para la depresión toma una especial altura en los barrios marginales de las grandes ciudades –sufridores de la tecnología sin apenas disfrutar de ella–, que son precisamente el lugar donde asienta la mayor parte de la población rural desplazada. De modo que la moderna extensión de la depresión se ve favorecida por la distribución cada vez más desequilibrada de los habitantes.

La cultura tecnificada contemporánea de los países europeos se ha convertido en un gigantesco imán que ejerce una poderosa atracción sobre los puebles norteafricano y

---

[62] Hasin D.S. et al., "Epidemiology of major depressive disorder", *Arch Gen Psych*, 2005, 62, pp. 1097-1106.

[63] Sareen J., Afifi, T., McMillan, K. et al., "Relationship between house hold income and mental disorders", *Arch Gen Psychiatry*, 2011, 68, pp. 419-427.

latinoamericano. La inmigración nos llega en oleadas. Y raro es el país europeo que ha resuelto a satisfacción de todos, los que llegan y los que reciben, el *multitudinario fenómeno inmigratorio actual.* Consiguientemente existe cierto clima de confusión.

El denso movimiento inmigratorio internacional arribado en los últimos años a los países europeos se asocia como toda inmigración extranjera a un riesgo muy incrementado para el trastorno de depresión o de ansiedad. Conviene tener en cuenta la personalización del riesgo de depresión en los inmigrantes. Este riesgo de depresión y en general la problemática de salud mental muestra un amplio margen de variación, en función de las condiciones de la inmigración relacionadas con el país receptor (población autóctona) y con las características de la población inmigrante. Dentro de los numerosos e importantes problemas de salud mental que asedian al inmigrante, se destaca en particular el riesgo de depresión como el más importante (Breslau, Borges, Tancredi et al[64], 2011). Por mi parte, debo apuntar cómo inciden sobre la primera generación de inmigrantes extranjeros, a la vez, las cuatro situaciones depresógenas por excelencia:

- El duelo (la separación de la familia).
- La sobrecarga emocional laboral y económica (la lucha por la supervivencia).
- La soledad (el alejamiento de los seres queridos y la nostalgia).
- El desarraigo (la adaptación forzada a un nuevo ambiente sociocultural).

La condición de inmigrante extranjero implica, por tanto, la exposición máxima al riesgo de depresión: rara vez se presentan asociadas las cuatro situaciones depresógenas sobre el mismo individuo, como le sucede al inmigrante. Su exposición al riesgo de depresión toma su acento máximo cuando el inmigrante arriva a un país de lengua distinta a la suya o cuando la separación familiar incluye a su pareja o a sus hijos. A las cuatro constelaciones socioculturales depresógenas todavía se agrega en el mismo sentido la acumulación de diferentes afecciones corporales o el consumo de drogas.

5. NOXAS DEL MUNDO MODERNO QUE ALTERAN LA REGULACIÓN DEL SISTEMA INMUNE

En la primera secuencia de la patogenia de la depresión intervienen cuatro sistemas: el neurofisiológico, el neuroquímico, el neuroendocrino y el neuroinmune. Si bien el camino usual seguido por la patogenia de la depresión es comenzar su intervención por la vía neuroquímica representada por los neurotransmisores, y propagarse después, sucesivamente, en cascada, en forma de una alteración neurofisiológica, una alteración neuroendocrina y una alteración neuroinmune, el trayecto algunas veces se modifica y puede iniciarse por el sistema endocrino o por el sistema inmune, o producirse de un modo masivo. Precisamente por ello, el síndrome depresivo se vuelve especialmente frecuente en las enfermedades endocrinas y en las inmunitarias. La alteración del sistema inmune es forma de un proceso inflamatorio periférico, con una tasa plasmática alta de las citocinas proinflamatorias, puede asumir una participación directa, más o menos inicial, en la patogenia del trastorno depresivo ocasionado

[64] Breslau, I., Borges, G., Tancredi, D. et al., "Migration from Mexico to the United States and subsequent risk for depression and anxiety disorders", *Arch Gen Psychiatry*, 2011, 68, 4, pp. 428-433.

por varios factores causales de depresión que se han incrementado en el mundo moderno (Esquema 13).

Factores asociados con la depresión que incrementan los marcadores inflamatorios periféricos	*Factores que reducen los marcadores inflamatorios periféricos*
Estrés psicosocial	Antidepresivos
Enfermedad física	Psicoterapia
Obesidad	Terapia electroconvulsiva
Estilo de vida sedentario	Ejercicio físico
Dieta (por ejemplo, alta en azúcares y baja en ácido omega tres)	
Sueño disminuido	
Aislamiento social	
Estatus socioeconómico bajo	
Sexo femenino	
Tabaquismo	

Esquema 13. Factores que en el mundo moderno incrementan o reducen el proceso inflamatorio (Raison, Lowry y Rook[65])

Al tiempo que en el mundo moderno proliferan los agentes capaces de determinar un trastorno depresivo actuando preferentemente mediante la provocación de una desregulación del sistema inmune reflejada en un proceso inflamatorio periférico, se ha erradicado la presencia en el intestino, en los alimentos y en el ambiente de las bacterias saprofitas protectoras de nuestra inmunidad. Estas bacterias, consideradas como “Nuestras Amigas”, poseen la característica de alimentarse de materia orgánica en descomposición.

La aniquilación de estas bacterias protectoras de nuestro organismo se debe al proceso de industrialización y se refleja en un ascenso de la tasa de morbilidad de las enfermedades inflamatorias. La elevación plasmática de las citocinas proinflamatorias, implicada en todo proceso inflamatorio, opera bien como un factor patógeno del trastorno depresivo, bien como un factor de riesgo para la depresión que incrementa la vulnerabilidad para la acción de otros factores depresógenos.

6. La estrategia preventiva para la depresión

El desconocimiento generalizado de las normas preventivas eficaces contra el riesgo de depresión, ha estimulado indirectamente el crecimiento de este trastorno en los últimos sesenta años. Con la intención múltiple de borrar ese desconocimiento, brindo a cada quien unas medidas de protección de sí mismo y, particularmente, la oportunidad de complementar las causas responsables del incremento del trastorno depresivo a lo largo de los últimos

[65] Raison, Ch., Lowry, Ch. y Rook, G: Inflamation, sanitation and consternation. *Arch Gen Psychiatry*. 2010; 67: 1211-1224.

sesenta años. Por todo ello, me propongo efectuar la exposición de la estrategia preventiva contra el riesgo de depresión.

La estrategia preventiva para la depresión se desarrolla en dos frentes: el frente *positivo*, constituido por luchar por mejorar la condición humana, la sociedad, la cultura, el mundo, poniendo un especial esfuerzo en transformar el tecnosistema social en un humanismo tecnológico y en plasmar la imagen del hombre libre como una realidad, dotado de un proyecto existencial con presencia de los otros y respetuoso con los valores fundamentales, y un frente *negativo*, entregado a neutralizar las causas participantes en la determinación del trastorno depresivo. Responden ambos frentes sucesivamente a los conceptos de la salud mental positiva y la salud mental negativa (estado de salud preservado del trastorno psíquico).

Desde otra perspectiva más inmediata y práctica distinguimos dos vertientes preventivas: la integrada por intervenciones generales y la integrada por pautas personales.

- *Las intervenciones generales* disponibles que evitan la incidencia de la depresión corren a cargo de las instancias pedagógica, sociopolítica, sanitaria y laboral. Constituyen la vertiente colectiva de la prevención primaria del trastorno depresivo. Se sistematizan estas medidas generales en el esquema 14 que habla por sí mismo.
- Contamos además con *medidas de uso personal*, a disposición de cada uno de nosotros, que pueden disminuir el riesgo individual de depresión en una proporción superior al cincuenta por ciento. Son como una especie de talismán sistematizado en ocho fórmulas defensivas o una estrategia personal de vida para que cada quien se brinde a sí mismo una protección graduada en más de un cincuenta por ciento contra el riesgo de depresión (Esquema 15). El seguimiento concomitante de las ocho pautas que vamos a comentar sucesivamente constituye la prevención primaria de la depresión al alcance de casi todo el mundo.

A. *En la educación familiar y escolar* (pedagogía de la personalidad)	La prevención familiar de la neurosis y de la falsa maduración precoz. El aporte al niño de un nivel de autoestima adecuado. El aprendizaje del autocontrol.
B. *En la política social*	La defensa de los grupos de población con alto índice de malestar socioeconómico. La extensión del apoyo social informativo y emocional a toda la población, en particular a los grupos familiares densos o de nivel cultural bajo. La impartición de programas sobre la detección del estado depresivo. La transformación del tecnosistema social en un humanismo sociotecnológico.
C. *En la acción sanitaria* biomédicos y psicosociales)	La facilitación de una calidad de vida suficiente a los enfermos (aspectos somáticos crónicos. La reducción del dolor físico crónico en lo posible. La restricción en el uso de ciertos fármacos. La supresión del consumo abusivo de alcohol y otras drogas. El programa de formación específica en depresión dirigido a grupos de

expertos o de médicos generalistas o de familia

D. En el trabajo — La organización empresarial con un suficiente grado de intercomunicación personal a todos los niveles.
El apoyo emocional y orientativo en salud mental a todo desempleado.

Esquema 14. Actividades generales válidas para reducir la incidencia de la depresión

FACTOR DEPRESÓGENO		FÓRMULA DEFENSIVA
Estrés agudo		Superación
Estrés crónico		Evasión o afrontamiento
Aislamiento		Relación confidencial y social
Sedentarismo		Ejercicio físico
Desorden horario	Sueño	Estilo de vida regular
	Comidas	
Enfermedad física		Reacción autoprotectora
Paro laboral		Actividad complementaria
Drogas		Abstinencia

ESTRATEGIA PERSONAL
Organización de la vida en torno a un proyecto
Distribución equilibrada del tiempo en cuatro sectores: trabajo, sueño, relaciones con los demás, tiempo libre.

Esquema 15. Pautas individuales para protegerse contra la depresión

Ante el *estrés agudo* de cualquier marca y grado de intensidad, desde el más mortificante que es el duelo frente al más liviano, la reacción idónea consiste en adoptar la actitud de superación, actitud desdoblada en dos secuencias: la desdramatización emocional del tema y la recuperación de las costumbres y el hábito de vida. El *estrés crónico* puede aliviarse por tres vías: la evasión mediante la desconexión periódica de la actividad estresante con la entrega a algún *hobby* o una afición recreativa, o el afrontamiento (*coping, faire face, trotzen),* del estresor, es decir, el factor responsable del estrés, o el apoyo emocional prestado por otras personas. El afrontamiento tiene dos enfoques: solucionar o reducir el problema generador del estrés o regular la respuesta emocional de uno mismo al problema.

La adecuada utilización de las defensas personales frente al acontecimiento infortunado (estrés agudo) o la situación de sobrecarga emocional (estrés crónico) ocupa un lugar clave en la prevención primaria de la depresión. Se ha llegado a postular que el bienestar del individuo depende más de su comportamiento reactivo que de las circunstancias de la vida misma. Una reacción defensiva inadecuada o desajustada supone un refuerzo para el posible efecto depresógeno ocasionado por el suceso infortunado o la situación agobiante.

La dedicación de un tiempo suficiente a las *relaciones sociales o familiares*, asociadas con el mantenimiento de algún vínculo confidencial, con al menos dos personas, es una norma preventiva de las más importantes.

La práctica de *ejercicio físico regular*, a ser posible al aire libre, adecuado a las condiciones de cada persona, desde una actividad deportiva o gimnástica o el correr, hasta contentarse con un paseo acelerado o un andar rápido en los ratos de ocio. Para los más reluctantes a abandonar el sedentarismo se les puede recomendar ir andando al trabajo, renunciar al uso del ascensor o pasear cuando les venga en gana.

Dentro del *orden horario* se impone como el principio prioritario sagrado el mantenimiento regular fijo de la hora de acostarse antes de oír las doce campanadas y prolongar el sueño durante un tiempo suficiente. La recomendación de la hora de acostarse siempre a la misma hora persigue la finalidad de respetar la estabilidad de los ritmos biológicos circadianos y la de acostarse antes de las doce de la noche es para evitar que se produzca la desincronización entre el sueño rápido, que tiene un oscilador firme que no se deja influir apenas por los factores externos, y el sueño lento, regulado por un oscilador muy dócil a los influjos externos. Además, la desincronización producida por el retraso a la hora de acostarse se caracteriza por el avance de fase del sueño rápido con relación al sueño lento, que es la anomalía básica de la estructura del sueño en los enfermos depresivos.

Cualquier tipo de costumbre que suponga una inestabilidad circadiana, eleva el grado de vulnerabilidad para la depresión. De aquí la recomendación de atenerse a un estilo de vida regular. Dada la gran irregularidad de hábitos que preside la vida moderna, es preciso aprender a manejar la táctica de relacionar las fluctuaciones registradas en el estado personal (el humor, la actividad, la sintonización o el sueño) con las circunstancias externas.

La prevención de la depresión ofrece la oportunidad de insistir en la trascendencia sanitaria de nuestros hábitos. No es solo que la irregularidad de las costumbres influya sobre los ritmos más sensibles y no sobre los ritmos más resistentes provocando una desincronización entre ellos, sino que el hábito de la irregularidad se acaba imponiendo como tal, al estilo de lo que decía el perro sabio Berganza, en *El coloquio de los perros*, de Cervantes: “La costumbre del vicio se vuelve en naturaleza”.

En el *régimen alimentario* destacan tres principios preventivos: una alimentación global ligeramente hipocalórica en relación con las necesidades personales, el aporte especial de ácidos grasos poliinsaturados de la familia omega tres (por ejemplo, mediante tres o cuatro nueces diarias) y una diversidad alimentaria con la presencia suficiente de hidrocarbonados de metabolización lenta, como pastas y arroz blanco, entre otras razones, para facilitar la llegada al cerebro de suficiente triptófano, el precursor de la serotonina. La exclusión relativa o total de los hidrocarbonados de metabolización rápida y de los ácidos grasos saturados se convierte en una apremiante necesidad para personas con problemas de peso o de colesterol.

En las personas de cierta edad o de salud corporal precaria la irrupción de la depresión puede ser facilitada por una tasa de *homocisteína* excesiva, aminoácido tóxico para el hipocampo. Bottiglieri[66] refiere el hallazgo frecuente de una homocisteína plasmática elevada en los enfermos depresivos. La normalización de la tasa de homocisteína puede corregirse mediante la administración periódica de folato, vitamina B_{12} y vitamina B_6.

[66] Bottiglieri, T., “Folate, vitamin B_{12} and neuropsychiatricdisorders”, *Nutr Rev*, 1986.

El añorado maestro de la psiquiatría española Ramón Rey Ardid resumía las formas de vida más psicohigiénicas en esta fórmula: “Dormir mucho y comer poco”. Habría que agregar “y moverse lo suficiente”.

Las medidas de autoprotección contra la depresión en *enfermos somáticos* tienen especial importancia en las enfermedades crónicas asociadas con un dolor físico. Estos enfermos pueden protegerse a sí mismos evitando el aislamiento social o emocional, la inactividad o el empleo de fármacos de fuerte acción depresógena y prestándose lo antes posible a un reconocimiento psiquiátrico.

La única defensa personal afectiva contra el impacto depresógeno causado por el *desempleo o el paro laboral* consiste en la dedicación de sus horas libres a actividades formativas relacionadas con la misma profesión o con otra distinta. Me copio[67]: “La creación de unidades de salud mental para brindar apoyo emocional y social y cuidados preventivos a los parados laborales, representa hoy una prioridad sociosanitaria cada vez más indispensable, dada la magnitud del problema”.

Por último, dada la alta frecuencia con que la administración de alguna droga, legal o ilegal, conduce a un episodio depresivo, según dejé consignado unas páginas atrás, la abstención de las sustancias adictivas constituye una norma sanitaria imprescindible. Esta es una norma muy descuidada por la gente. La prueba es que la mayor parte de los abstinentes de drogas existentes en la población no lo son por convicción, sino presionados por su propia mala tolerancia o por un estado de salud precario.

[67] *Las cuatro dimensiones del enfermo depresivo*, Madrid, Instituto de España, 2009, p. 157.

CAPÍTULO 4

Enfermedades de Occidente
Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología

LUIS SÁEZ RUEDA*

Occidente atraviesa una profunda crisis. Pero no sólo en el ámbito económico, como es el caso del momento en que escribimos el presente estudio, sino, más profundamente, en lo que se refiere a sus valores, fines y modo de vida. Esto se expresa afirmando que lo recorre la *decadencia de espíritu* o de *cultura*. La mayoría de las corrientes filosóficas del siglo XX han coincidido en ello, por medio de una autocrítica del presente que alcanza a todas las manifestaciones de la existencia europea y occidental en general.

Que Occidente se encuentre en decadencia no es motivo para adoptar un tono catastrofista o apocalíptico, pero sí para aplicar la reflexión serena y realista, alejada de cualquier ingenuidad proclive a ensalzar nuestro presunto progreso o a cerrar los ojos ante fenómenos globales incómodos.

Lo decadente es, en cierto sentido, enfermo. Y es lo que quisiéramos sostener aquí, que nuestra época se abisma en la enfermedad. No en ese sentido reductivo según el cual el presente genera estados mórbidos en cierto tipo de sujetos o en amplios sectores de la población, sino en otro que rebasa la perspectiva individual para adentrarse en la colectiva. La cultura, tomada como un sustrato trans-individual que rebasa la suma de los sujetos singulares, es el humus en el que se generan comprensiones del mundo, visiones de la realidad y autoexperiencias que, más que compartidas, están supuestas en la praxis común.

Nuestra cultura occidental está enferma. Significa que su subsuelo ontológico contiene patologías de civilización. Es ésta una expresión a primera vista sospechosa, pues incita a pensar en *estados* anímicos empíricamente constatables y en *anomalías* respecto a lo «normal». Intentaremos mostrar que no se trata ni de una cosa ni de otra. Las patologías de civilización son *modos de ser* que conforman el espíritu de una época con anterioridad a la distinción entre normalidad y anormalidad.

En este campo de investigación la filosofía no trabaja en solitario. Muchas aportaciones recientes renuevan la sospecha freudiana de que se extiende el *malestar en la cultura*. Por eso, en las páginas que siguen exploramos también el modo en que podrían colaborar las incursiones filosóficas con las investigaciones de otras disciplinas. Aunque trazamos algunos

* Universidad de Granada. lsaez@ugr.es. http://www.ugr.es/local/lsaez

lazos con la sociología y la filosofía política, concentramos aquí la atención, sobre todo, en el nexo con la psicopatología.

En este campo problemático, comenzamos intentando aclarar en qué consiste una «patología de civilización» y cómo pueden colaborar la filosofía y la psicopatología en una indagación que las tenga por meta (§ 1). Tras este análisis nos esforzamos en nombrar y describir algunas de las patologías que surcan nuestro presente occidental (§ 2).

1. ¿QUÉ ES UNA «PATOLOGÍA DE CIVILIZACIÓN»? FILOSOFÍA Y PSICOPATOLOGÍA

Al plantearnos una pregunta así estamos invocando tácitamente una relación, aún por desarrollar, entre filosofía y psicopatología.

Cuando pensamos en un término como el de «patología» es inevitable impregnar su significado de connotaciones que ha mantenido durante el pasado y que nos llegan como efluvios silenciosos hasta el presente más próximo. En este caso, es natural —si dejamos a un lado su vertiente fisiológica— que pensemos inmediatamente en fenómenos de carácter psíquico, de los que han conformado y todavía componen el *jardín de las especies* de manicomios y hospitales psiquiátricos. Se trataría de un *trastorno* del que adolecen ciertos individuos, como el de las neurosis o el de la esquizofrenia, que *deforma* su comportamiento, inyectando ilusiones, fantasmas inconscientes o cualquier tipo de proceso capaz de conducirlos a una conducta, para ellos tormentosa y *anormal*, para su entorno.

Esta noción, la más extendida en su uso cotidiano, debe ser revisada si nos resistimos al *chantaje* que efectúa por el hábito histórico: o tomamos el concepto desde esa clave o no estamos hablando sobre él. Sin embargo, no hay razón para estrechar el significado de ese modo. La raíz griega «pathos» (sentimiento, emoción) es vertida en el latín «pátior» y se usa en palabras que incorporan el significado de «padecer». La «patología», en cuanto «estudio del *pathos*» vendría a ser una indagación sobre la experiencia humana que afecta a las pasiones, a las emociones, las cuales, siendo de un signo o de otro, se padecen, es decir, *son experimentadas*. Con lo cual se comprueba, ya de entrada, que su uso no está destinado necesariamente a los casos de «enfermedad». La patología no sería, según ello, patrimonio exclusivo del saber sobre la conducta morbosa, sino un campo abierto en el que puede confluir una multiplicidad de disciplinas, en su común interés por el enigma del ser pasional humano. Desde esta perspectiva amplia intentamos aquí despejar el sentido negativo del término, con el fin de utilizarlo en vistas a la tesis central de este trabajo, a saber, que Occidente está enfermo. Esto implica, de suyo, rastrear el sentido de la *salud*. Es necesario intentar liberar a las expresiones ahí involucradas de su fuerza significativa que opera como chantaje y resignificarlas.

1.1. La patología, en general, como «depotenciación» de vida y «desasimiento»

Consideremos el sentido negativo de la patología. ¿Qué es la enfermedad? Oponemos de forma natural su sentido al de «salud» y «normalidad». Los orígenes de la psiquiatría nos

remiten a esa lógica binaria, en la que la oposición entre lo «normal» y lo «anormal» prevalece. Su primer y gran sistematizador, Emil Kraepelin (1856-1926), definió las «enfermedades mentales» como «disturbios psíquicos» que remiten a alteraciones biológicas. Aunque más tarde Kurt Schneider (1856-1926) extrajo a la *enfermedad* de su adscripción puramente médico-biológica, ligándola a procesos de aprendizaje y a cursos de praxis social, abriendo así —como K. Jaspers— el camino hacia la *psicopatología*, conservó la estructura binaria de comprensión de *lo enfermo* al definirlo como «anormalidad psíquica».

No pretendo aquí realizar un análisis preciso del desarrollo de la psicopatología. Basta señalar que, a pesar de que entre la variedad de escuelas existen resistencias a este modelo binario-oposicional (sobre todo en las que proceden del *análisis existencial* o de la *psicodinámica*), la problematicidad de dicho modelo sigue incitando a la investigación. Y es desde el trabajo conjunto entre la psicopatología y la filosofía como puede avanzar esta problemática, pues necesita tanto del estudio de fenómenos psíquicos como de la interpretación dirigida a las bases teóricas y conceptuales que se utilizan en ese estudio.

En esta dirección, podemos, en primer lugar, percatarnos de la amplitud que subyace a lo que hoy hemos dado en llamar «psique». Su ascendiente griego, *psyché*, remite en general al «alma». Si nos acogemos a ese término, no en su derrotero teológico o metafísico, sino en el más parco pero no precisamente restrictivo cauce que lo liga al *espíritu*, se nos revela como lo humano propiamente dicho, es decir, como esa *condición humana* consistente en *ser* con *entendimiento*. En tal caso, lo psíquico se identifica con lo más genérico, con la vida misma. Y en este punto se hace muy pertinente señalar que, siendo humana, la vida con entendimiento ya se ha vuelto siempre hacia sí, pre-reflexivamente, aprehendiéndose. La vida del hombre es psíquica, lo que quiere decir que es vida que comprende y que *se comprende* implícitamente, *vida que se experimenta a sí misma* —para Hegel, que ha conformado nuestro presente, *espíritu* es el saber de sí del *logos*, que se desarrolla históricamente—. A la vida humana le es inherente el *pathos*: se *padece a sí misma*. A la inversa, cabe señalar que el psiquismo —cuando lo utilizamos en el más amplio de sus sentidos— es siempre un ámbito en el que la actividad humana comparece experimentándose, padeciéndose, y coincide, así, con la vida misma.

En un contexto como este se podría comprender que la patología —en su significación negativa, en cuanto enfermedad— y la salud, no conforman, si se los piensa bien, un par oposicional, como si dijéramos que, dada la vida, se puede producir la salud o la enfermedad, en la forma de alternativas suyas. Generalmente utilizamos esta lógica dualista para definir estados ulteriores y advenedizos respecto a la vida: «una vida sana» —como resultado de esfuerzos que la modelan— o «enferma» —si ha sido conducida, por mecanismos tácitos o expresos a su deformación—. Pero semejante dicotomía es cuestionable. Si la *psyché* es el carácter de ser del hombre en el mundo deberíamos entender por salud, no un estado derivado de la vida, sino la vida en cuanto tal. En esa línea, nos dice Gadamer la salud, es «ser-ahí (*Da-sein*), un estar en el mundo, un estar con-la-gente»[1], por lo que, coincidiendo con lo que nos

[1] Gadamer, H.-G., *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 2001 (ed. orig.: 1993), p. 128.

acontece de modo más ordinario, pasa desapercibida, en *estado oculto*: se repara en ella sólo cuando experimentamos que «algo va mal»[2].

Que «algo va mal» bien podría consistir en la experiencia que señala la generación de una enfermedad. ¿Pero qué deberíamos entender por ésta? Para que podamos decir que la vida *va mal* sería preciso entenderla como *potencia*, es decir, como impulso, como aspiración o anhelo, pero no respecto a otra cosa fuera de ella, sino en la forma de un haz de fuerzas dirigidas a la intensificación de sí. Es ese el modo en que Nietzsche concebía la vida, como voluntad de poder, es decir, de crecimiento y expansión, de autosuperación, más allá del escuálido empuje a la autoconservación. Es el modo, también, en que Unamuno y, en general (bajo diversas variantes) los intelectuales españoles de la generación del 98 echaban en falta, bajo el peso de una crisis profunda de espíritu en la época, una vida que no se justifica en su propio mantenimiento, sino que se hace digna en la medida en que aspira a más vida[3]. Sólo si la entendemos en este sentido fluyente y energético, incursa en un devenir orientado por su propia tendencia a la intensificación, podemos decir cabalmente que *va* mal. La salud, en consecuencia, no es más que la vida tal cual es, en constante aspiración a su crecimiento intensivo. Por eso, en ella —como dice Gadamer— «apenas si experimentamos las fatigas y los esfuerzos (…), nos mostramos emprendedores y abiertos al conocimiento», pues es, radicalmente, «sentirse satisfecho con los problemas que le plantea a uno la vida y mantenerse activo en ellos»[4].

En cuanto a la enfermedad, ¿no podríamos interpretarla ahora como un debilitamiento de la vida en su discurrir inmanente? Si, por ejemplo, la salud del pensamiento —como podríamos decir con H. Arendt— consiste en su mantenerse activo y *naciente*[5], ¿no estaríamos de acuerdo con M. Merleau-Ponty en que «en realidad nuestro fondo disponible expresa a cada momento la energía de nuestra conciencia presente. Ora se debilita, como en la fatiga, y entonces mi 'mundo' de pensamiento se empobrece y se reduce incluso a una o dos ideas obsesivas: ora, por el contrario, me entrego a todos mis pensamientos, y cada palabra que se dice delante de mí hace germinar problemas, ideas, reagrupa y reorganiza el panorama mental y se ofrece con una fisionomía precisa»[6]?

La patología en su rostro negativo, la enfermedad, es un desfallecimiento de la vida, una depotenciación de su devenir intensivo. ¿Pero cómo puede acontecer tal declive? La psicopatología, empleando su método propio de interpretación, puede indagar el contexto de surgimiento, sus causas circunstanciales, la intervención de mecanismos inconscientes determinados, sean individuales o vinculados al contexto social. Esta labor, sin embargo, no es incompatible con la filosófica, sino su envés necesario y complementario. Como dos caras de una misma moneda, la psicopatología y la filosofía están llamas aquí a colaborar, la

---

[2] *Ibid.*, pp. 122 y ss.

[3] Cfr. Cerezo, P., *El mal del siglo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, especialmente Introducción, Obertura y caps. XV y XXI.

[4] Gadamer, H.-G., op. cit., p. 128.

[5] V. Sáez Rueda, L., "La vida del pensar como acción pública creadora y como salud existencial —Reflexiones sobre el sentido del pensamiento en H. Arendt—", Universidad de Granada, *Repositorio Institucional*, 2011. http://digibug.ugr.es/handle/10481/18683

[6] Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975 (ed. orig.: 1945), p. 147.

primera investigando cauces de comprensión y explicación *ónticos*, es decir, ligados a fenómenos concretos, accesibles también en el campo temporal y espacial de la biografía de un sujeto; la segunda, orientando la mirada a la dimensión *ontológica*, al *modo* mismo *de ser* de la enfermedad en general.

Pues bien, según lo dicho, a la psicopatología le concierne más directamente —respecto a la pregunta que nos hacemos— generar modelos comprensivos y explicativos que permitan, en un caso en particular, identificar procesos concretos de desfallecimiento vital, incorporando conceptos capaces de capturar mecanismos o modos de acción que intervienen en la biografía vital de un individuo. La perspectiva filosófica interroga por el sentido mismo del "desfallecimiento" o "depotenciación". Ello no quiere decir que entre filosofía y psicopatología exista un límite *a priori* concisamente determinable. Hay entre ellas, seguramente, un ámbito de indiscernibilidad —como diría Derrida— que no rompe, sin embargo, la diferencia y que permite continuamente la recíproca ósmosis y el di-ferir de los problemas de una a otra.

Volviendo al punto de vista filosófico, parece deducirse, tras lo dicho, que la enfermedad no es una «anomalía». Pertenece al vivir en cuanto tal y, por eso, es anterior a la distinción entre «normalidad» y «anormalidad». Bien podría ocurrir, en determinados contextos o épocas, que aquellos individuos que, desde la perspectiva filosófica, merecerían ser honrados como pruebas de salud, fuesen tomados por la mayoría de la colectividad social a la que pertenecen como casos *patéticos* de anormalidad y, por ende, como a-sociales y enemigos del bien común, como ha mostrado con contundencia M. Foucault[7]. La salud y la enfermedad están más allá del bien y del mal en un sentido filosófico, más allá de lo correcto e incorrecto, de lo sociable y lo insociable, de lo que se ajusta a una «norma» cualquiera y de lo que diverge respecto a ella.

¿Cuál es, entonces, la textura de la enfermedad, ontológicamente contemplada? Una vida depotenciada, decreciente, es, en el fondo, una vida que se abstiene respecto a sí misma, que se inhibe en su intensidad creciente. He llamado en otro lugar a este fenómeno «desasimiento»[8]. El desasimiento no quiere señalar simplemente al desarraigo respecto a la vida, sino que apunta a un proceso de *desistimiento*. Es un proceso que no se limita a *retardar* la vida en su expansión, sino a introducir en ella su propio contrasentido. Si la vida es potencia, la enfermedad es la vida como im-potencia. Pero es necesario tener en cuenta que de este modo no introducimos una nueva oposición entre normalidad y anormalidad. La vida creciente y la decreciente no se relacionan como opuestos contrarios más que en el plano deformante de la representación lógica o de la abstracción conceptual. Si se los aprehende *hermenéuticamente*, es decir, desde la *comprensión de su sentido*, no se los capta como fenómenos opuestos. La enfermedad no es lo contrario de la salud (es decir, de la vida en su caudal intensivo, tal y como acontece), sino *la vida aconteciendo en su impropiedad*. Esta

---

[7] Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, México-Madrid, 1967 (orig. 1964), especialmente, Vol. I, primera parte.

[8] Saéz Rueda, L., "Hospedar la locura. Reto del pensar en tiempos de nihilismo", en Ávila, R./Estrada, J.A./Ruiz, E. (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, 2009, pp. 245-264. http://digibug.ugr.es/handle/10481/18667

figura de pensamiento ha sido empleada por Heidegger para referirse al nihilismo negativo, que convierte al ser en una pura nada vacía y sin sentido (el ser *aconteciendo en su impropiedad*). La acojo aquí con reservas que he expresado en otro lugar[9], pero cuya explicitación en este contexto excedería nuestra problemática o la haría extremadamente confusa. Baste decir que cuando «x» ocurre *en su impropiedad* no está aconteciendo «no x», sino «x en el modo de su autoaniquilación». La enfermedad como *desasimiento* es la vida creciente que «crece» y se expande precisamente, y de forma paradójica, alejándose del crecimiento. Tiene lugar en ella, no una merma de su poder, sino una autocontradicción práctica y existencial. Es, más que una distorsión por factores extrínsecos, un falseamiento interno que la obliga a ser sólo en cuanto apócrifa, una *ficcionalización de sí*.

La noción de «desasimiento» puede ser aclarada también por recurso a reflexiones de la propia psicopatología cuando, en esa franja de indiscernibilidad de la que hemos hablado, introduce en su reflexión la cuestión filosófico-ontológica. W. Blankenburg, por ejemplo, nos reta a pensar que lo decisivo en esta cuestión es el «poder-vivenciar-y-comportarse». Siempre se trata, pues, de la libertad, pues lo que interesa a la psicopatología —dice— es si alguien *puede* o no comportarse adecuada o inadecuadamente[10]; lo que importa es el poder o no-poder: un «no-poder-comportarse-en-forma-desviada» es *tan patológico* como un «no-poder-sino-comportarse-en-forma-desviada». Quiere decir esto, a nuestro juicio, que lo patológico, en su sentido más radical, no consiste en un desajuste comportamental respecto a la «sana normalidad», sino en la pérdida de la posibilidad vital en cuanto tal para discurrir por cauces diferentes, en la im-posibilidad misma, que incluye la imposibilidad para elegir entre lo venerado como «normal» y lo estigmatizado como «anormal».

La enfermedad no es ni siquiera la ausencia de salud. Es un fenómeno aporético: la salud, es decir, la vida, teniendo lugar bajo la forma de aquello que no quiere. Pero como esta aporía, en su estado pletórico y completo, implicaría la situación más extrema, una muerte, adopta la forma de lo «imposible» y no se da en la existencia humana más que como una virtualidad que moviliza *en sí* lo que la potencia de sí no puede: su total impotencia. En el efectivo ser finito del hombre el desasimiento es impuro: siempre se trata, en la enfermedad, de una vida que está en proceso de muerte.

1.2. La patología como enfermedad de civilización y el nuevo «malestar en la cultura»

Las patologías se achacan, por lo general, al comportamiento individual. Pero los individuos no existen aisladamente, pertenecen obviamente a un colectivo. De lo que queremos hablar es de aquellas patologías que son inmanentes a una civilización, a una cultura en su totalidad, y en particular a nuestro presente occidental, en el que aumenta un *malestar* de trastienda, ciego, sin perfiles claros aún para la investigación. De alguna manera, todos lo percibimos oscuramente, pero para el escéptico pueden ofrecerse datos que

[9] Sáez Rueda, L., Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad, Madrid, Trotta, 2009, cap. 4.

[10] Cfr. Blankenburg, Wolfgang, Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit, Stuttgart, F. Enke Verlag, 1971, cap. VI.

impresionan[11]. Si a menudo no nos sentimos concernidos por este nuevo *malestar en la cultura* es porque, como nos dice Bodei, hoy domina la tendencia a «cancelar y depotenciar los conflictos, escondiéndolos o aplazando su solución», de forma que «el malestar circula clandestinamente, como algo que normalmente no queremos mirar de cerca»[12].

La psicopatología social está involucrada en el estudio de este fenómeno general, pero la especificidad de la aportación filosófica en este campo debe ser —en la línea en que venimos argumentando— la de hurgar en la dimensión *ontológica* del problema. En este sentido, se trata de un estudio de fenómenos que afectan a la comprensión tácita del mundo que vincula a los miembros de una comunidad o espacio civilizatorio. Tal *visión del mundo*, operante en una sociedad enferma, no coincide con los fenómenos concretos de malestar, perceptibles y signables sociológica o psicosocialmente, sino que constituyen su envés no fenoménico, el abanico de supuestos que orientan la autoexperiencia de una totalidad socio-cultural mayor que la suma de sus partes, lo invisible en lo visible como tendencia o *espíritu* de una época.

Es necesario hoy, para una relación fecunda entre disciplinas, que la psicopatología aproveche el potencial de investigación trans-individual o supra-individual que posee[13], tarea

---

[11] Los trastornos mentales y conductuales son frecuentes: más del 25% de la población los padece en algún momento de la vida. Tienen un impacto económico sobre las sociedades y sobre la calidad de vida de los individuos y las familias. Los trastornos mentales y conductuales afectan en un momento dado al 10% de la población adulta aproximadamente. Alrededor del 20% de todos los pacientes atendidos por profesionales de atención primaria padecen uno o más trastornos mentales. En una de cada cuatro familias, al menos uno de sus miembros puede sufrir un trastorno mental o del comportamiento. Se ha estimado que, en 1990, los trastornos mentales y neurológicos eran responsables del 10% de los AVAD (Un AVAD puede concebirse como un año de vida "sana" perdido) totales perdidos por todas las enfermedades y lesiones. En 2000 ese porcentaje había aumentado al 12%, y se prevé que llegará hasta el 15% en 2020. Los más frecuentes, responsables por lo general de discapacidades importantes, son los trastornos depresivos, los debidos al uso de sustancias psicoactivas, la esquizofrenia, la epilepsia, la enfermedad de Alzheimer, el retraso mental y los trastornos de la infancia y la adolescencia. Los factores asociados a la prevalencia, la aparición y la evolución de los trastornos mentales y conductuales son la pobreza, el sexo, la edad, los conflictos y desastres, las enfermedades físicas graves y el entorno sociofamiliar. (Más información se encuentra, por ejemplo, en: http://www.who.int/whr/2001/en/whr01_ch2_es.pdf). Según la Organización Mundial de la Salud, ya en su 55ª Asamblea del 2002, la depresión es la principal causa actual de discapacidad. Más de 120 millones de personas la sufren. De acuerdo con las expectativas, una de cada cinco llegará a desarrollar un cuadro depresivo en su vida. En Europa un 14% de la población, junto a un 16% que padecerá trastornos graves de ansiedad. Cada año se suicidan 800.000 personas. En España es un problema de salud pública y afecta a poco menos porcentaje de población que en otros países de nuestro entorno, como Alemania (10%), el Reino Unido e Irlanda (17% y 12% respectivamente) o Francia (18%). En Estados Unidos estos trastornos afectan aproximadamente a 19 millones de adultos. Los costes anuales que allí suponen estas enfermedades absorben el 2,5% del producto nacional bruto (es decir, 148.000 millones de dólares). A menudo se llama a estas enfermedades "enfermedades del vacío", porque la mayoría de ellas se expresa en personas que no poseen problemas objetivos aparentes y manifiestan sentirse vacías. Mesas redondas Ministeriales en la OMS elaboran con ahínco un programa quinquenal de apoyo a los Estados Miembros encaminado a mejorar su capacidad para reducir la *carga* que suponen los trastornos mentales y promover la salud mental. ¿Se exagera? ¿Se trata sólo de problemas siempre presentes a los que hoy se les presta más atención? Muchos informes, como el del equipo de Michelle E. Kruijshaar (Boletín OMS, 83, 6, junio-2005, pp. 443-448) comprueban, con asombro, que no se ha sobreestimado y que, incluso, muchas comunidades ocultan cifras considerándolas índice de casos leves.

[12] Bodei, R., El doctor Freud y los nervios del alma. Filosofía y sociedad a un siglo del nacimiento del psicoanálisis, Valencia, Pre-Textos (orig.: 2001), pp. 42-43.

[13] En una línea coherente con lo que decimos se desarrolla la *psicología transhistórica* propuesta por Francisco Alonso-Fernández en *Fundamentos de la Psiquiatría actual*, Madrid, Paz Montalbo, 1979 (cuarta edición), tomo I, pp. 108-11 y tomo II, pp. 252-259. El capítulo que dedica a este libro se ocupa también de ello. Son destacables también los estudios de José María López Sánchez, entre ellos *Compendio de psicopatología*,

que exige una compleja rearticulación de conceptos y métodos, pues no puede consistir en la simple proyección de lo individual a lo colectivo. Una proyección así valdría sólo de propedéutica, dado su fondo analógico, como ya supo ver con agudeza S. Freud. Después de señalar en *El malestar en la cultura* las sorprendentes analogías entre filogénesis y ontogénesis, afirmaba:

> «Si la evolución de la cultura tiene tan trascendentes analogías con la del individuo, y si emplea los mismos recursos que ésta, ¿acaso no estará justificado el diagnóstico de que muchas culturas —o épocas culturales, y quizá aun la humanidad entera— se habrían tornado "neuróticas" bajo la presión de las ambiciones culturales? La investigación analítica de estas neurosis bien podría conducir a planes terapéuticos de gran interés práctico, y en modo alguno me atrevería a sostener que semejante tentativa de transferir el psicoanálisis a la comunidad cultural sea insensata o esté condenada a la esterilidad. No obstante, habría que proceder con gran prudencia, sin olvidar que se trata únicamente de analogías (…) Pese a todas estas dificultades, podemos esperar que algún día alguien se atreva a emprender semejante patología de las comunidades culturales»[14]

Por su parte, la filosofía debería aprovechar su caudal ontológico, mediándolo con los aportes de esta *psicopatología por-venir* —junto a los de otras disciplinas, como la sociología, la antropología o las ciencias políticas— en vistas a una *ontología crítica del presente* orientada terapéuticamente y nutrida por estudios de fenómenos *ónticos*. Desde el plano puramente ontológico —que es, como decimos, incompleto y está destinado a mediarse con otros saberes— la filosofía ya ha realizado perspicaces diagnósticos sobre nuestro presente en el sentido indicado. Uno de los más profundos es el que se desarrolla, desde las fuentes de Nietzsche y Heidegger, a través de la problemática del nihilismo occidental. Lo que el acontecimiento del nihilismo, en su sentido negativo, subraya es el proceso de decadencia occidental, que ha devenido en una colectividad vacía de espíritu que experimenta a todo lo real, sin percatarse de ello, como una nada nula e improductiva. Nietzsche no tuvo escrúpulo alguno en calificar esta decadencia nadificante o nihilizante de «enfermedad». Se llamó a sí mismo psicólogo y dirigió su investigación al modo en que el hombre pierde la *vida creciente* a favor de un *desierto vital* plagado de síntomas mórbidos, como el resentimiento generalizado, la nostalgia del fundamento perdido —que se obstina en la creación de nuevos ídolos al servicio de la huída del mundo—, la necesidad de una vida en anestesia —que busca calmantes y bálsamos para camuflar su oquedad— y todo tipo de expresiones de las *fuerzas reactivas*, siempre dirigidas a la negación de la vida *en* la vida[15]. No en vano se lo ha llamado «médico de la civilización»[16] y se ha enaltecido su obra, junto a la de Freud y la de Marx, como un magnífico arte de terapéutica y de curación que en el siglo XIX reemplaza a las técnicas de salvación[17]. Por su parte, Heidegger ha entendido nuestra época como

---

Granada, 1996 –cuarta edición- y la serie de volúmenes producto de estudios interdisciplinares en la *Unidad de Docencia y Psicoterapia* de Granada –*Seminarios de la unidad de docencia y psicoterapia*, Funcación Virgen de las Nieves, Granada.

[14] Freud, S., *El malestar en la cultura*, Alianza, § 8, pp. 86-7. También en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, tomo VIII (1974), p. 3066.

[15] *V*., p. ej. Nietzsche, F., "El nihilismo europeo", en *Fragmentos* póstumos, Madrid, Tecnos, 2006, vol. IV.

[16] Deleuze, G./Guattari, F, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 114.

[17] Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 55 y ss.

consumación del nihilismo que arrastra Europa en la forma de un modo de comprensión del ser tal que convierte a todo lo existente en *existencias*, es decir, en objetos cuya esencia radica en servir a la disposición arbitraria del hombre, de un ser humano que ya no se experimenta como *ser-en-el-mundo* sino como sujeto dominador *frente* a él, convirtiéndose así, en un *ser-sin-mundo* capaz de convertir a éste, al mundo, en lo *inmundo*. También en este caso se atribuye a la decadencia el carácter de un «agente patógeno»[18] que genera multitud de enfermedades, como la conversión de todo en imagen y el pre-dominio del pensamiento calculador[19].

Pues bien, ¿qué podríamos entender por «patología de civilización»? Podemos traer aquí nuestras reflexiones anteriores, pues no estaban, por principio, dirigidas a la enfermedad individual. Una patología de civilización, si precisamos, es la expresión ontológica de un fenómeno de decadencia en una cultura. Ambas, decadencia y patología (en su dimensión civilizatoria) son un proceso de «desasimiento», tal y como lo hemos aclarado, es decir, un acontecer en virtud del cual la vida de un pueblo —como impulso a la intensificación de sí, a *más vida*— o, si nos expresamos en otro lenguaje, la existencia de un pueblo —en cuanto destinada a *hacer por ser* y, así, a *intensificar su potencia*— discurre en la forma de su propio desahucio: cultura que aspira a lo que no la potencia, cultura que acontece *en la forma de su impropiedad*. Y ello como un soterrado fenómeno autodestructivo que es anterior a cualquier distinción entre «normalidad» y «anormalidad». Ahora bien, la *decadencia* de una cultura, en este contexto, consiste en su núcleo ontológico más general y esencial, mientras que las *patologías* son modos en que dicho núcleo se corporeiza. Pues la decadencia es una dimensión intensiva que no sería tal si no toma cuerpo en formas —sin duda diversas y múltiples—, tal y como la fuerza del viento, al afectar a un mar en calma sólo puede existir en esa materialización que consiste en la miríada de formas del oleaje y de los movimientos acuáticos que lo acompañan. Siendo heterogéneos en su descripción, la decadencia y sus patologías de civilización concretas constituyen, sin embargo, un único acontecimiento.

Las dimensiones mencionadas no son estructuras, sino más bien *estratos* en una misma configuración geo-pato-lógica; si ampliamos el espectro disciplinar, podemos hablar de *estratos intensivos*, cada uno de los cuales se comprende desde sí mismo, pero que no es más que en su materialización: así, las patología de civilización cobran forma, de modo inmanente, en fenómenos asequibles a una psicopatología trans-individual, a la sociología, a la antropología y otros saberes, siendo finalmente la sintomatología observable y representable la última forma de corporeización. Esta última, que se presenta en el mundo de la *extensio*, *existe* (ec-siste). Sus estratos intensivos *in-sisten* en ella como lineamientos cualitativos inmanentes.

---

[18] Heidegger, M., "En torno a la cuestión del ser", en *Hitos* (ed. orig.: 1955), Madrid, Alianza, pp. 315 y ss.
[19] *Cfr*. Heidegger, M., *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 63 y ss.

2. PATOLOGÍAS ACTUALES DEL VACÍO

Si el análisis anterior resulta convincente, podríamos deducir que una crítica de patologías de civilización ha de proceder eslabonando tres tareas:

a) En primer lugar, ha de ofrecer una interpretación ontológica del «ser» de la vida o existencia humanas[20]. ¿Cómo, si no, entender el significado que posee su «intensificación» o «potenciación»?

b) En segundo lugar, tiene que calificar a la *decadencia* que le correspondería a dicha vida o existencia y precisar *patologías de civilización en* las que esta última se expresa.

c) Un estudio máximamente rico debería incluir también, en la explicitación de la segunda empresa, especificaciones de carácter psicopatológico, sociológico, etc.

A continuación explicitamos nuestra posición personal en el contexto de una crítica de patologías del presente, aunque la incorporación de elementos interdisciplinares mencionados en tercer lugar es aún precaria. Nos centraremos en aquellas que pueden ser remitidas al *vacío*.

2.1. Supuestos ontológicos: la existencia humana como intersticio errático y su decadencia en cuanto «organización del vacío» y «ficcionalización del mundo»

Para comenzar, como hemos señalado, una teoría crítica de patologías ha de comprometerse con una concepción de lo humano, para abordar desde ahí el problema de la decadencia y el de la enfermedad, estratos recíprocamente inmanentes en un campo problemático. Hemos intentado desarrollar esta cuestión pormenorizadamente en otro lugar[21]. Glosamos aquí lo pertinente en el presente contexto.

El hombre es un ser del intermedio, del intersticio o del *entre*. En sintonía con Heidegger, podría decirse que es un ser que existe *habitando un mundo*. Habitar no consiste en un mero *estar*. Se quiere decir con ello que es en la medida en que participa, internamente, en una comprensión del mundo, finita. Contra Heidegger pensamos que, al unísono, es un ser *excéntrico*. *Céntricamente*, el ser humano pertenece a una cultura y comprende lo real y su propia *identidad* (su *sí mismo*) desde las interpretaciones que constituyen el tejido de ésta. Ahora bien, no podría experimentar que *habita un mundo* si, al mismo tiempo, careciese de una distancia respecto a lo que lo rodea, una distancia que no es originariamente teorética, sino pre-reflexiva: siendo partícipe de un contexto existencial de cultura, puede en cualquier momento experimentarse perplejo, admirado o interrogativamente *ex-puesto* en ella.

---

[20] Existe hoy una diatriba filosófica acerca del modo en que ha de ser concebida la facticidad: como "vida" o como "existencia". No podemos, en los límites de este trabajo, introducirnos en este debate, por lo que hemos dejado abierta la posibilidad de optar por una terminología u otra. No obstante, cuando ofrezcamos nuestro punto de vista sobre la enfermedad de occidente, a continuación, justificaremos nuestro uso de la segunda de las nociones.

[21] Sáez Rueda, L., Ser *errático. Una ontología crítica de la sociedad*, op. cit.

Tales posibilidades pertenecen a su poder de *extrañamiento*, de aprehender su propia pertenencia, no dentro de los trazados que la recorren en su intimidad, sino *en cuanto tal* pertenencia. En el curso del habitar éste le es familiar, pero en el instante, siempre subyacente, del extrañamiento, tal habitar le sorprende. En virtud de esta *distancia en la inmanencia* no puede dejar de verse afectado por el sentimiento de que *podría* ser en otros mundos habitables. Adquiere la experiencia de que es en *un* mundo, pero que no está ligado por esencia a *ninguno en particular*. Excéntricamente, pues, se comprende en cuanto extranjero o extraño.

Ahora bien, si meditamos con calma esta doble faz de la existencia, podemos reparar en que no está conformada como una dualidad en oposición. Centricidad y excentricidad se copertenecen, articulan un único acontecimiento de ser, del cual son *caras discordes*. Habitando céntricamente un mundo cultural e histórico determinado, el hombre se autocomprende, al unísono, fuera de él. Se es miembro de un contexto de existencia justo en la medida en que dicho contexto es aprehendido como contingente y, por ello, no fundante del propio ser. El hombre es al unísono céntrico y excéntrico. Y ése es el significado que damos a su *condición errática.* El hombre es *ser errático*, no porque posea diferentes moradas, a lo largo de las cuales *vagabundea* sin rumbo y *sin paradero*, en un sentido peyorativo, sino más bien porque es el ser que está continua e inexorablemente *en camino*. En cuanto es en un mundo, se halla en el seno de un magma de sentido y en la responsabilidad de *escuchar* la interpelación que de éste emerge. En cuanto excéntrico y extrañante, está lanzado, en el mismo acto, a la exterioridad, a los confines de su mundo, ex-cediendo su pertenencia por medio de la responsabilidad y de la aventura consistente en saltar hacia una nueva tierra, por-venir. El ser humano es ese tránsito, ese intersticio, «entre» o intermedio, de estar en ciernes o en *estado naciente*, en la tensión entre radicación y erradicación, habitar y des-habitar, tener lo propio de una pertenencia y estar en proceso de ex-propiación. Estamos arraigados y, en el corazón del arraigo, parte ya una línea de fuga hacia lo extranjero y extraño. Siendo en la tierra, estamos desterrados, pero no como *flotando en el aire*, sino en el trayecto de conformar una nueva tierra que todavía no existe. Por eso, el hombre, entraña y ex-traño a un tiempo, no existe ni en el mundo en que se arraiga (pues está excediéndose hacia su exterioridad), ni al mundo que vislumbra (pues éste *in-siste*, es un *por-venir*). Su ser es el *entre* mismo, dinámico, proteico, heraclíteo. Y ninguna norma externa podrá orientarlo en ese tránsito que él es. La norma emergerá *in fieri*, permaneciendo siempre *in status nascendi.*

Es, ciertamente, misterioso cómo puede una norma, un cauce, un destino, ser creado incesantemente. Pero quizás se haga más comprensible si concedemos que no es un individuo aislado el que transita, sino toda una retícula social. Innumerables afecciones recíprocas e intensivas reúnen a esos *entres* en lo que Deleuze llamaría «rizoma», intrincada nervadura de intersticios. Y es, según nuestra convicción, en semejante trama donde se generan normas o criterios, en devenir y continuamente en germen, en virtud de un proceso de *caósmosis*. Ni caos ni orden. Caóticos encuentros por cuya interafección emerge, un orden espontáneo. Un orden no geométrico, sino irrepresentable por ser *intensivo*, como una invisible musculatura.

La decadencia del ser humano consistiría, pues, en la depotenciación de su proteico ser intersticial entre dos tierras y de la fuerza que lo articula por caósmosis. Dicho utilizando la figura de pensamiento más precisa que hemos empleado anteriormente, coincidiría con su *desasimiento,* con el acontecer de su existencia en el modo de la impropiedad, es decir, con un *ser-errático* que ya no transita y recorre el espacio de un entre, un *ser-errático por cuya erraticidad* es cercenada tanto la centricidad como la excentricidad que lo conduce a los márgenes en pos de una nueva tierra. ¿No estamos refiriéndonos de este modo a la erraticidad en su uso lingüístico peyorativo? Sí, se trataría de una erraticidad improductiva, autodestructiva y, por tanto, ficcional. Hemos llamado a ese tipo de decadencia *ficcionalización del mundo*[22]. Ficcionalización, sí, pues la decadencia, en este sentido, no se caracteriza por «desviarse» respecto al curso «normal» de la existencia errática, sino por impedirla desde sí. Se trata de un devenir que no es devenir, de un saltar *in fieri* en el *entre* de mundos que no transita. De un modo más llano y simple, de un movimiento que no es movimiento y, que por tanto, lo finge.

Lo errático apócrifo, movimiento que no es movimiento, tránsito que no es tránsito, tiene por móvil lo que denominamos «organización del vacío». Nuestra sociedad occidental actual se aproxima con extrema intensidad a un tipo de comunidad que permanece continuamente ajetreada, en un movimiento sin cese, casi febril y vertiginoso, que en el fondo constituye una entera parálisis. Pues tan exasperante devenir se produce tan sólo en la forma de un recambio de lo mismo: de bienes en el capital, de informaciones en el saber, de sumisiones políticas al neoliberalismo bajo nombres diversos…Si se medita con calma, no será difícil percibir en todo este tráfago que hoy *estresa* el rumbo de todos los procesos, una transformación meramente *cuantitativa*, una variación de un mismo y único modo de relación con las cosas —en cuanto "objetos" a la disposición del arbitrio, calculables, acumulables—, una diversidad de máscaras que afirman una única y monótona idea de progreso —progreso puramente tecnológico, material, utilitario—. Es un aparente devenir, pues en su jubilosa y mojigata coquetería con el cambio, no cambia *nada* esencial, cualitativo, que permita hablar de tránsito a una nueva tierra.

En esta sociedad, que merece por ello ser denominada «sociedad estacionaria», se esconde un *vacío de ser*, una sustitución completa del *ser* por su ficción representativa. El vacío lo experimenta el hombre cuando no se hace a sí mismo en el intersticio, cuando está condenado a dar vueltas en una centricidad cerrada, sin apertura excéntrica hacia lo otro de sí, en la libre exterioridad sin fronteras. Y ese vacío es hoy un rumor tenebroso que augura la muerte en vida. Ante él sólo cabe —en la inconsciente enfermedad— cerrar los oídos, negar la evidencia, para no sucumbir en la verdad, para calmar la angustia de la nada vacía y nula. El calmante está servido: como en ciertos procesos neuróticos, en los que un individuo aprisionado huye de sí mediante una actividad visceral y compulsiva, la *sociedad estacionaria* nos mantiene a todos en jauría cercada por alambradas, en constante y zozobroso ajetreo. Lo

[22] En *Ibid.*, especialmente capítulos 1, 2 y 6.1. También en Sáez Rueda, L., "Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de *patologías* sociales", Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica, XLV, 115/116 (2007), pp. 57-69. http://digibug.ugr.es/handle/10481/18763

errático discurre en la forma de su apócrifo, en un *andar a la brega* que oculta el vacío por medio de su administración activa: de su organización.

2.2. Patologías del vacío

Las *patologías del vacío* son, en consonancia con lo que decimos, las más vinculadas a nuestra civilización presente. En cuanto modos en que se encarna la *organización del vacío* y su correspondiente *ficcionalización del mundo*, admiten una multiplicidad de formas. Entre ellas, hablaremos aquí de dos: de la que llamaremos «autoorganización vicaria» —que se expresa en fenómenos relativos al semiocapitalismo y a la sociedad del estrés, y de la que posee el sentido de «henchir el vacío» —a propósito de la cual reinterpretaremos líneas de investigación en psicopatología como el análisis existencial, de ascendencia freudiano-fenomenológica, y la clínica del vacío, que posee un origen lacaniano.

a) Autoorganización vicaria. Semiocapitalismo, sociedad del auto-estrés e hiperexpresión patológica

El vacío puede ser rehuido y camuflado mediante la entrega de sí a una fuerza externa que tome la potestad sobre la praxis produciendo la ficción de autonomía. El sujeto queda así descargado de su responsabilidad para hacer frente a su propio *que-hacer* y se oculta a sí mismo su vacuidad. Para el conjunto de nuestro occidente actual ésta es, a nuestro juicio, una patología ya bien arraigada que conduce a una autorrealización vicaria de la comunidad, dependiente de un poder extraño e interiorizado. Nos ayuda a entenderla el tipo de poder que, según Foucault, predomina desde el siglo XIX y se intensifica en el XX, al que llama *pastoral* y que está ejercido por procesos de *biopolítica*[23]. Se trata de nuevos modos anónimos de dirección que, frente a la hipótesis represiva freudiana, no actúan reprimiendo tendencias, sino promocionándolas y modelándolas mediante un auténtico gobierno sobre los cuerpos, a través de la expansión y crecimiento de hábitos y conductas. No hay que concebirlos al modo de una herramienta a manos de determinados colectivos de poder, como interpretaría una teoría conspiratoria, sino como fuerzas ciegas imperantes en toda la retícula de relaciones sociopolíticas y culturales.

Lo que, a nuestro entender, necesita de tales procesos biopolíticos, no es, como pensaría Foucault, la sujeción de los individuos en una sociedad *normalizada*, sino, más profundamente, la ocultación, como decimos, del vacío de la existencia actual a través de dicha sujeción. Los procesos biopolíticos, impulsando y conformando en positivo cursos de acción, facilitan el movimiento incesante en el que se *organiza* nuestro vacío de ser. Impiden la ex-centricidad que se pondría en obra mediante la ex-pedición hacia una nueva tierra, desplegando la *ausencia de* dicha potencia excéntrica en multitud de prácticas cuyo sentido radica en sustituir la autorrealización creativa por la producida fantasmalmente, es decir,

[23] V. Foucault, M., *La voluntad de saber*, Madrid-México, Siglo XXI, 1977 (ed. orig.: 1976), cap. V y *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991, textos 6, 10 y 11.

organizando la ausencia del poder excéntrico en una vorágine que simula lo que hemos llamado anteriormente *caósmosis* mediante un «caos ocultamente ordenado»: autoorganización vicaria.

Una expresión sociopolítica en la que esta patología del vacío adquiere un rostro determinado es el nuevo espíritu del capitalismo. Éste no es fundamentalmente, desde hace tiempo, un modo de producción, sino, más allá, una forma de vida que penetra en las entretelas de la urdimbre social. Su circulación por el laberinto sociocultural es anónima, ciega, autonomizada, y genera a su paso conductas, pautas y costumbres con alcance suficiente como para constituir subjetividad colectiva, trans-individual. Desde la década de los noventa, ha roto con la rígida distribución jerárquica de la empresa y se ha descentralizado, adaptándose a las nuevas condiciones de una sociedad reticular en su textura[24]. Al disponerse hoy en forma de red, presta autonomía a cada uno de los nódulos y bifurcaciones, que no tienen órdenes que cumplir so pena de recibir castigos represores, sino «proyectos» a perseguir afirmativamente por los agentes. De esa forma, tales agentes, que somos todos, se convierten en lugares de transmisión de un mismo y enmarañado flujo, en el que es preciso empeñar la creatividad y ceder los afectos que configuran la participación (céntrica) en el mundo. En esa malla todos nos experimentamos compelidos y llamados a hacer de «operadores» que se «autoorganizan» en «equipos» y que se hacen responsables del proceso, como «directores» de pequeñas cédulas —cada cual en la suya— en las que nos transmutamos en «animadores de equipo», «catalizadores», «inspiradores». ¡Mágico y sutil sueño de libertad en la que la autorrealización emana de la des-realización! El *hacer-se* de la comunidad no es, así, colonizado desde fuera por una instancia visible. Es constituido por una fuerza ciega que ha escapado a la voluntad humana y de la que ésta es vicaria, sustituta en cuanto simple espacio de transferencia.

Dicho en términos espaciales, la comunidad se convierte en un entramado de *no-lugares*, espacios de paso, de *trans-misión*, refracción y reverberación. Se toma a menudo nota de esta ficcionalización, pero se olvida al instante, por la interpelación constante que proviene de la retícula en su totalidad. En una sociedad así la distinción entre la creatividad original y la espuria se hace muy difícil, de tal modo que provoca un estado continuo de desazón, siempre velado pero operante en la trastienda de la vida.

Recurrir al pensamiento en tal estado, por si fuera poco, se transforma también en una vía que ya no ofrece *con-fianza*, porque su ambigüedad inspira sospechas. Y es que, aunque parezca una fábula, el pensar se encuentra acechado también por el circuito del capital, como parte del *trabajo inmaterial*[25], es decir, del que está relacionado con la producción de cultura, con la creación de conocimiento o con la comunicación, actividades que crean *productos intangibles*: bienestar, satisfacción emocional, e incluso pasión. Todo cabe y se promociona, siempre y cuando haga crecer la impresión de que con ello hacemos un mundo nuevo.

---

[24] V. el magnífico estudio de Boltanski/Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002 (ed. orig.: 1999).

[25] Hardt. M./Negri, T. *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002 (ed. orig.: 2000), p. 279. V. También caps. 13 y 15 en general.

Desde el punto de vista de la psicopatología, esta sociología del capital puede ser hoy confirmada por la constatación de fenómenos capaces de conducir a la esquizofrenia colectiva. Como sostiene Franco Berardi[26], en el capitalismo actual reticular, al que llama «semiocapitalismo», la sobreproducción se ha investido de hiperproducción semiótica, pues genera un exceso infinito de signos —reclamos, mensajes, informaciones sobre posibilidades, etc.— que circulan en la infosfera y que saturan la atención individual y colectiva. La sobre-excitación a la que la comunidad está sometida sin cese provoca nuevas formas de enfermedad, *patologías de la hiperexpresión*, que sustituyen a las de represión. La dificultad para elaborar el gigantesco *input* de estímulo conduce, en el menos grave de los casos, a déficit de atención o dislexia. Pero, más profundamente, crea en el entramado socio-cultural procesos de *sobreinclusión* conducentes a la dispersión. Ante la excesiva demanda del flujo semiótico y la imposibilidad de interpretar tantos signos, y tan veloces en sus cambios, tratamos entonces de capturar el sentido por medio de un proceso de sobreinclusión, extendiendo los límites del significado y propagando una disgregación en el núcleo mismo de las identidades, asfixiadas ahora en una trepidante agitación. El semiocapitalismo se convierte, así, en una *fábrica de la infelicidad*:

> «La energía deseante se ha trasladado por completo al juego competitivo de la economía; no existe ya relación entre humanos que no sea definible como business —cuyo significado alude a estar ocupado, a no estar disponible. Ya no es concebible una relación motivada por el puro placer de conocerse. La soledad y el cinismo han hecho nacer el desierto en el alma»[27]

En coherencia con esto, P. Sloterdijk ha sabido interpretar nuestra cultura actual como transida por el *estrés*. Y no precisamente de un modo banal. El estrés, provocado por la lucha entre fuerzas dispuestas a excitar, sustituye hoy a la ética y a la ideología política. La síntesis social no se produce por el motor de relaciones simbólicas o políticas, sino a partir de la competición generalizada en un campo de estimulación:

> «Las sociedades modernas ya no pueden ser entendidas (…) bajo el punto de vista de una síntesis conformada mediante información o a la luz de comunidades de valor y estructuras de sentido distribuidas por canales políticos y morales. Me parece mucho más plausible considerar los cuerpos sociales vertebrados por los grandes medios de masas como conjuntos dispuestos a autoestresarse»[28].

Lo semiótico y lo estresante —de manera energética— colaboran entrecruzándose. Y este proceso da lugar a una manía persecutoria, a una paranoia, que está a la base de la síntesis de las naciones modernas. Tanto es así que la globalización puede ser entendida como «la traslación de un sistema sincronizado basado en el estrés a una escala universal»[29].

Interpretamos estos fenómenos, en el marco de nuestra concepción de las patologías de civilización, no como una dispersión (pues esta noción presupone, de un modo o de otro, la de identidad), sino como una ruptura de los lazos entre las fuerzas que componen el *caosmos*

---

[26] Cfr. Berardi, F. [Bifo], "Patologías de la hiperexpresión", *Archipiélago*, nº 76 (2007), pp. 55-63.

[27] Berardi, Franco [Bifo], *La fábrica de infelicidad*, Madrid, Traficantes de sueños, 2003 (ed. orig.: 2000), p. 29.

[28] Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela, 2004 (ed. orig.: 2001), p. 79.

[29] *Ibid.*, p. 85. Cfr. pp. 78-89. Agradezco al Prf. Óscar Barroso haberme hecho reparar en esta problemática.

social en su dimensión micrológica. Un *caosmos* germina allí donde una multiplicidad de cursos intensivos de deseo y acción pueden quedar vinculados, manteniendo la diferencia, a través de la recíproca afección. Esta con-junción, sin causa primera previa y sin *telos*, se autoorganiza por la fuerza de la diferencia misma, un «entre» que pliega en virtud del poder de ser afectado y de afectar inherente a las fuerzas. Las patologías de hiperexpresión tienden a encerrar a cada flujo en sí mismo, lo inducen al autismo, pues la reacción contra el exceso de estímulos dispersa en la medida en que, paradójicamente, depotencia la capacidad para ser afectado —la *hybris* colapsa— y, al unísono, la de afectar. Las relaciones se transmutan, entonces, en *exógenas*, siguiendo el rumbo de consignas, lemas, emblemas y todo tipo de dictámenes anónimos pero lo suficientemente amplios y holgados como para reunir soledades desde fuera, en un anillo que allana diferencias y las agrupa en unidades gigantescas. Cuando hoy, por ejemplo, nos experimentamos «ocupados» y «no disponibles» no es porque la variedad de nuestras relaciones con los otros o con el trabajo sean excesivas, sino porque, en realidad, carecemos de relación. Los fenómenos de hiperexpresión se fundan en el vacío de ser y lo promueven a gran escala.

b) Henchir el vacío. Síndrome de Moloch

Pero el capital y sus formas de vida asociadas no son las únicas vías para evitar una confrontación franca con el vacío de nuestra cultura occidental. Hasta ahora hemos puesto el acento en modos de existencia que lo rehúyen a través de procesos que implican la circulación frenética de flujos intensivos de carácter semiótico y energético. Otra modalidad de huída es la que consiste en llenarlo, colmarlo, saturarlo, pero de forma apócrifa, es decir, de manera tal que el vacío persiste. A patologías de civilización que poseen este carácter quisiéramos denominarlas, emparentando sus diferentes expresiones, *Síndrome de Moloch*. Moloch es una divinidad que, en ciertas culturas de la antigüedad era representado en la forma de una estatua o tronco de árbol hueco y a la que se le rendía culto llenándolo de objetos, con frecuencia también, de seres humanos sacrificiales. Nuestro mundo presente ritualiza en una miríada de conformaciones y hechuras el culto a esta divinidad, cargando el vacío de energías ilusorias que lo abarrotan sin eliminarlo y sin extraer de él ni siquiera la fuerza de una negatividad activa o impulsora. Tan tenaz es este ceremonial que llega a henchir la oquedad hasta el punto de convertirla en una falaz e inflada burbuja que hace, unas veces, de pesadez insoportable y otras de atiborramiento pomposo con aires de grandeza. Todo ello lo había descrito genialmente Robert Musil a principios de siglo como una enfermedad del *hombre sin atributos* que avanzaría con el curso del tiempo y a la que, irónicamente, relacionaba a veces[30]

[30] R. Musil, *El hombre sin atributos*, vol. I., narración 88. En la 17 se anticipa: "¿Qué es, pues, lo que se ha extraviado? Algo inamovible. Un semáforo. Una ilusión. (...) Ideas que antes parecían de escasa validez adquirían consistencia (...) y una nueva e indescriptible tendencia a aparentar animaba a gente nueva e inspiraba nuevos conceptos. Estos no eran malos, de seguro; era solamente que se había mezclado demasiado lo malo con lo bueno, el error con la verdad, la acomodación con el convencimiento (...) No existe ninguna idea importante de la que la necedad no haya sabido servirse; ésta es universal y versátil, y puede ponerse todos los vestidos de la verdad. La verdad, en cambio, tiene un solo traje y un único camino, y acarrea siempre desventaja".

con la ley que rige el crecimiento de una gran O redonda cuyo contenido es constante: cuanto más voluminosa, más se diluye su esencia en la dilatada superficialidad.

Podríamos partir de dos escuelas en psicopatología para reinterpretar ciertas hipótesis en nuestro marco conceptual: la escuela del «análisis existencial» y la que rodea a la obra de Lacan y está interesada en una «clínica del vacío».

La primera comenzó cuando ciertos psicoanalistas se encontraron con la publicación de de *Ser y Tiempo* (de M. Heidegger) en 1927 y reformularon su indagación sobre la base de la ontología hermenéutico-existencial. L. Binswanger, E. Minkowski, M. Boss, entre otros, trabajaron en esta línea, que hoy viene siendo revitalizada por intelectuales a caballo entre la psicopatología y la filosofía como B. Waldenfels o W. Blankenburg.

Para decirlo del modo más simple, una patología, según esta escuela, consiste en el *desarraigo*: se caracteriza por la imposibilidad para participar o sentirse inmerso en un *mundo de sentido*, en una comprensión contextual del sentido de lo que sucede. Dado que, heideggerianamente hablando, en dicha comprensión radica precisamente el ser, resulta aclaradora la definición de salud que ofrece R. May, también miembro de esta escuela. Una de las pacientes de May —hija ilegítima que arrastraba una vida de angustia próxima a la esquizofrenia— escribió poco antes de sentirse curada: «Yo soy una persona que nació ilegítimamente. Entonces, ¿qué queda? Lo que queda es esto: Yo soy. Este acto de contacto y aceptación de mi 'yo soy', una vez que lo cogí bien, me produjo (creo que por primera vez en mi vida) esta experiencia: 'Puesto que yo soy, tengo derecho a ser»[31]. La salud, nos dice el autor, es simplemente la experiencia existencial «yo soy», que no es de que soy un sujeto, sino la expresable en la forma «yo soy el ser que puede» (vivir en posibilidades de existencia)[32]. Un individuo que es incapaz de tal experiencia se mantiene en los márgenes del mundo, de todo contexto, como un espectador frío que no *comprende* «sentido» desde dentro. Se siente vacío en la existencia.

En los modos en que ello ocurre afectando a la autoexperiencia temporal —la única variante que aquí podemos abordar—, aquello con lo que es llenado el vacío es, por eso, una realidad ficticia, emancipada del flujo de experiencia inmediata, y autonomizada como si constituyese una legalidad inexorable. L. Binswanger llama a esta patología «continuidad fatídica». En ella se rompe la conexión e integración del tiempo —en cuanto nexo pasado-presente-futuro— de forma que todo queda reducido a un presente continuo, vacuo y monótono, experimentado como fatídico, en el sentido del cual el fluir del tiempo queda reducido a la regla de una sola categoría (aquella con la que es embozado el vacío). Sobre esa base se pueden entender los elementos fóbicos de la psicosis. Se posee un miedo, un pánico, a que, si se rompe dicha continuidad ocurra algo catastrófico. Así, refiere el caso de una mujer que experimentaba ataques fortísimos de ansiedad si se movía alguno de los tacones de sus zapatos[33].

---

[31] May, R., "Contribuciones de la Psicología existencial", en May, R./Otros, (1958, eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, Madrid, Gredos, 1967, pp. 64-5.

[32] *Ibid.*, pp. 68-70.

[33] Esta fobia del tacón concentra obsesivamente un miedo al elemento sorpresa. Pero puede aparecer también en manías exhorbitadamente pequeñas, como el horror a la vista de un botón suelto colgando de un hilo. Cfr.

En su famoso estudio *El caso Ellen West*, aclara cómo la *continuidad fatídica* integra un doble movimiento, de ascenso y descenso. La enferma no está arraigada en el mundo, no ha plantado «firmemente ambos pies en tierra». Y como consecuencia se mueve entre el mundo etéreo y el de mazmorra, sepulcral, en dos irreconciliables: el ágil, amplio y brillante del éter, por un lado, y el mundo oscuro, macizo, pesado, estrecho, duro, de la tierra fangosa y de la tumba. El hombre sin mundo se queda fijo en ese movimiento ascendente-descendente, anegando la oquedad en que dicho movimiento oscila con diferentes panaceas —la glotonería, en el caso de E. West—[34].

Si quisiéramos extrapolar al campo de lo trans-individual este tipo de patología y la entendiésemos en cuanto patología de civilización desde las claves que aquí proponemos, habría que desestimar la idea de que pivota estrictamente sobre un desarraigo del abrigo mundano. Sería, en cualquier caso, un desarraigo, tanto respecto a la «pertenencia *céntrica* a un mundo», como a la «distancia excéntrica» que impulsa a extraditarse de él, en los términos, más arriba formulados, de un *desasimiento.* En realidad, se trata de una existencia-en-vacío que se defiende del *horror vacui* saturándolo ficcionalmente, mediante el consumo, bien de un mundo ideal, bien de una facticidad apetitosa.

Consumo, sí, pero en un sentido ontológico que no puede ser restringido al usual significado mercantil del término. Hoy el consumo es, ante todo, inmaterial, descorporeizado. Devoramos ideales y sueños, por el lado excéntrico, con el fin subyacente de saciar nuestra falta de potencia para promover un nuevo mundo. Sueños e ideales de postín, como los que se abanderan continuamente a través de los medios de comunicación: éxito, fama, gloria, reconocimiento, sustentados en su fuero interno, no por genuinos retos, sino por la imagen representacional que nos deparan. Deglutimos saber, a base de cúmulos de información que se hacinan grandilocuentemente, sin que haya en ellos sabiduría cualitativa. Pero, al unísono, consumimos realidades fácticas, desde el punto de vista céntrico. Engullimos tragonamente cursos de autorrealización, prácticas orientales de relajación, amistades virtuales a través de las redes, juegos de consola, discursos y narraciones que sirven de espectáculo…Y del mismo modo, afectos y desafectos, que no nos tocan en lo más próximo porque están ahí como cosecha emocional para convencernos de que no estamos solos y vacíos.

Desde el punto de vista político, cabe encontrar estas patologías de civilización en el corazón mismo de cualquier forma de totalitarismo. La forma en que se alza y florece una ideología totalitaria —nos enseña H. Arend— es sustrayéndose a la dinámica de la existencia y quedando dirigida exclusivamente por la «lógica de su desarrollo». Semejante lógica se convierte en una «ley» eterna, invulnerable a la experiencia.

> «Por eso, el pensamiento ideológico se emancipa de la realidad que percibimos con nuestros cinco sentidos e insiste en una realidad 'más verdadera' (...), oculta tras todas las cosas

---

Binswanger, L., "La escuela de pensamiento de análisis existencial", en May R./Otros, (1958, eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, op. cit., pp. 248-251).

[34] Cfr. Binswanger, L., "El caso Ellen West", en May, R./otros, ed., op. cit., pp. 289-434) [orig.: 1944], pp. 392-394.

perceptibles, dominándolas desde este escondrijo y requiriendo un sexto sentido que nos permita ser conscientes de ella»[35].

En nuestros términos, el autoritarismo está varado en una organización de su vacío, al que abarrota, por el extremo excéntrico, de ideologías consumibles con tanta avidez que imperan como si fuesen leyes sin las que se puede vivir y, por el lado de la centricidad, con el regocijo inconfesado e inconfesable que encierra la producción deseante de víctimas. Ha ocurrido en grado extremo en las dos guerras mundiales y en el socialismo real. Pero el fantasma de ese apogeo autoritario vaga por nuestras más actuales instituciones, como una amenaza constante atraída por el inmovilismo y por la ausencia de nuevos modelos valorativos. Mientras tanto, un terror silencioso crea pesadillas en los pueblos, en la gente, como la transmutación, a gran escala, de esa «política de los desperdicios» en que —en palabras de É. Minkowski— cursó la enfermedad de uno de sus pacientes: sumido en el vacío, temía pavorosamente una confabulación contra él para hacerle tragar y atravesar por el aparato digestivo todos los desperdicios humanos, toda la inmundicia del mundo[36].

Aprovechemos ahora la línea psicopatológica que proviene de Lacan. Muchos de sus seguidores, como Massimo Recalcati, Serge Cottet, J. Allain Miller, Eric Laurent, Pierre Naveau, Mariela Castrillejo, etc., no tienen escrúpulos en señalar que nuestro mundo presente está necesitado de una «clínica del vacío»[37]. La tesis fundamental que defiende Recalcati, desde un marco lacaniano pero distanciándose de él, es que un aspecto crucial de los nuevos síntomas contemporáneos (anorexia y bulimia, toxicomanía, ataques de pánico, depresión, alcoholismo) son irreductibles a una *clínica de la falta* y abren una novedosa *clínica del vacío*. La primera tiene como centro la *falta en ser* que habita en el sujeto, es decir, la existencia de una carencia de fundamento inserta en el inconsciente mismo y, en consonancia con ello, la apertura al Otro (a la alteridad en general) como modo de supresión de dicha falta y de realización clandestina del deseo. La segunda, en cambio, la *clínica del vacío*, no se genera desde dicha *falta en ser* —productiva y creativa por cuanto obliga al sujeto a la intersubjetividad y a la relación con la alteridad social—, sino en un sentimiento más radical, un sentimiento de «inexistencia que suscita una angustia sin nombre» y que tiene a la base una ruptura del lazo social, un potente autismo que rompe la relación con la alteridad (el Otro, en lenguaje lacaniano). Lo que se produce en estas situaciones es una sensación de irrealidad completa, de futilidad, unida a una falta de afectividad o, de modo más preciso, un «vacío crónico», lo que caracteriza también a las personalidades *bordenline* tal y como las describe Kernberg, a las personalidades *como si*, en términos de Helene Deutsch o al "falso *self*" de Donald Winnicott.

El sentimiento de vacío como «inexistencia» o «irrealidad» genera una necesidad de compensación que termina en un enmascaramiento, es decir, en la institución de un «sujeto que no existe» y que sirva de cobertura para su vacío de ser fundamental. Se trata, he aquí lo

---

[35] Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006 (ed. orig.: 1948), pp. 630. Cfr., en general, todo el cap. 13.

[36] Minkowski, É., "Un caso de depresión esquizofrénica" (orig.: 1923), en May, R./otros, op. cit., pp. 163-176.

[37] V. R.ecalcati, M., Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis, Madrid, Síntesis, 2003.

importante, de una *máscara social* que conduce, según la *clínica del vacío*, a la *psicosis social*. El psicótico social rompe con el lazo comunitario, excluye al Otro por principio y su comportamiento ya no se expresa en la producción de fenómenos psicóticos en sentido estricto, como delirios o alucinaciones, sino en una experiencia de ausencia, de insustancialidad anónima.

Se diría que estas tesis apoyan nuestra formulación de la enfermedad como un fenómeno autocontradictorio de la vida, como vida que discurre *en el modo de su impropiedad*. Porque —sigo en esto a Recacalti—, siendo la relación con la alteridad constituyente del psiquismo, los individuos quedan presos en una máscara autosegregadora que, lejos de elevarlos a la autoafirmación desde sí, los despersonaliza y, paradójicamente, los pone a merced de aquello de lo que intentan separarse, del Otro social, obligándolos a asimilar sin criterio las reglas de este entramado común, por lo que su comportamiento no conduce a una real negación dialéctica de lo que lo rodea, sino, por el contrario, a una latente enajenación en lo anónimo que es compatible con lo que suele llamarse buen orden.

No hay que confundir este «nuevo vacío» con el vacío depresivo. El primero se produce en estados depresivos en los que aparece un vaciamiento del sujeto por *pérdida de un objeto*; en tales casos, como pensaba Freud finamente, algo ha sido sustraído del mundo que rodea al sujeto; *el mundo*—dice Freud taxativamente— *se vacía*[38], siendo el padecimiento y el duelo aquí una especie de interrogación al otro (o a lo otro), una especie de llamada o demanda que, si bien pasa a menudo por el chantaje al otro, creando en él el sentimiento de falta de ser que se experimenta en sí mismo, deja la puerta abierta para que el enfermo tome conciencia y se recobre a sí. En la *clínica del vacío y de la máscara*, sin embargo, lo que se produce no es, como en el caso anterior, una enajenación en la relación con el otro y el mundo entorno, sino una *pérdida sin objeto*, un sentimiento de pérdida que ya no tiene un referente nombrable, sino que se mantiene innombrable, irrepresentable. En tal caso, la máscara no es un escudo del deseo frustrado, sino la expresión de una reducción del deseo a *nada*. Recalcati habla, en este sentido, de una tendencia a reducir toda tensión interna, a una nirvanización en la que se eclipsa incluso la demanda hacia el otro y que produce una momificación psicosomática. Como si la nada del mundo se transmutase en una nadificación de sí. No hay experiencia de una nada que alienta y aguijonea, sino de una nada inexorable que aspira a minimizar al máximo la economía del deseo. La pendiente conduce, dice la clínica del vacío, a una autodisipación, a una verdadera *pasión por la nada*, «vivir como una piedra, como una ameba», como si se tratase de un apetito de muerte sin freno. En este proceso de enfermedad del vacío se enmascara la *falta en ser* que es ineludible como condición del deseo. Es como si la *falta en ser* quisiera ser expulsada completamente, para que el objeto de deseo no sea ya insaciable por principio (lo que lo convertía en *fantasma*), sino con el fin de que se configure ese objeto como una sustancia real, como la Cosa misma completamente asequible.

A nuestro juicio, esta línea de investigación es muy productiva en el marco de una crítica de patologías de civilización, siempre que pueda superar los estrechos límites del estructuralismo —problema en el que no podemos embarcarnos ahora— y extienda sus

[38] Cfr. Freud, S., "Duelo y melancolía", en OC, op. cit., tomo II.

análisis desde los casos individuales que se repiten socialmente a fenómenos de un colectivo que, como hemos dicho anteriormente, excede al conjunto de sus miembros. Así, Recalcati ilustra con frecuencia las manifestaciones de este síndrome en los fenómenos de anorexia, en un sentido habitual del término. Pero si tuviésemos que referirnos a nuestra cultura presente en general, apostaríamos por otro lenguaje. Hoy asistimos a una *falta de la falta en ser*. Habíamos dicho que el ser humano es el «entre» o intersticio que anuda, por un lado, un mundo fáctico al que pertenece y del que está extraditándose al mismo tiempo, y un mundo o tierra *por-venir*, aventurado en ese tránsito. En este sentido, podría decirse que el hombre, *ser errático*, está llamado a mantenerse en el «entre» con coraje y valentía, a sostenerse sobre la nada (comprendiendo a ésta como una falta de fundamento inherente al intersticio que es productiva).

En la sociedad estacionaria en que vivimos falta lo que *hace falta*, ese puente entre lo presente y lo por-venir. La anorexia no es sólo —como diría Recalcati— la individual forma de afirmarse a sí mismo negando la relación con el otro. En el plano de la civilización occidental presente es la depotenciación del anhelo vital a más vida, de la caída en la pura supervivencia, que siempre intentará satisfacer a Moloch.

Cierto que hacer frente al vacío de nuestra época parece empresa de dioses. Pero no: forma parte de la más elevada forma en que puede vivir un ser humano. La fuerza de un ser humano, de una cultura, se mide en la capacidad de vacío que es capaz de soportar y digerir sin sucumbir a él.

CAPÍTULO 5

Nihilismos neurasténico y fanático. Patologías y terapias del criterio en la globalización

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ*

1. LAS PATOLOGÍAS DEL CRITERIO COMO PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN

En el presente trabajo quiero analizar un tipo concreto de patologías de civilización y apuntar a una posible terapia para, al menos, una de ellas. Me refiero a lo que denominaré "patologías y terapias del criterio".

Las patologías de civilización no son coincidentes con las patologías sociales; ocurre, en verdad, que expresan un sentido de lo patológico inverso a éstas. Efectivamente, las patologías sociales tienen un sentido bien definido en el ámbito de la psicología y la psiquiatría, refiriéndose a la conducta anormal de los individuos dentro de la sociedad; es decir, indican una anormalidad que rompe la norma social. En cambio, las patologías de civilización afectan a los individuos en tanto que miembros de la sociedad. En tal caso es la propia sociedad la que actúa como un patógeno respecto de los individuos; es ella misma la que está enferma. Con ello, la distinción efectuada por los saberes clínicos entre lo normal y lo anormal deja de tener validez. Sólo en ciertas formas de anormalidad será posible encontrar la salud.

¿Qué es, desde este punto de vista, una patología del criterio? El criterio puede ser definido como una norma para conocer la verdad de algo. Tener criterio exige tener la capacidad de juzgar (κρινειν), de establecer normas desde las que poder proceder a una demarcación mínima entre lo verdadero y lo falso; pero también entre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, etc. Desde esta perspectiva, un criterio patológico es aquel en el que la capacidad de juzgar no funciona de una manera adecuada. Y la primera y más radical razón por la que esto ocurre está en que lo real, en el sentido más radical del término, no ha quedado debidamente actualizado en la inteligencia. No me refiero a que lo real no sea aprehendido tal como es más allá de la aprehensión misma, sino a algo más básico y existencialmente constitutivo.

En el mundo occidental, la patología del criterio encuentra habitualmente su razón de ser en una impotencia para arraigar mínima y existencialmente en la realidad, a causa de lo cual

* Universidad de Granada. obarroso@ugr.es. http://www.ugr.es/~obarroso/

la verdad y el criterio pueden ser reducidos, desde la clave de un burdo escepticismo que no encuentra más sentido para la vida que el goce inmediato, a las dimensiones mínimas que exige la única norma inquebrantable: estimular, sin descanso, el crecimiento económico. La sustitución del arraigo a la realidad por ese espacio de hiper-realidad constituido a través de los medios de comunicación, es el reverso necesario de un mundo sostenido sobre la capacidad de consumo, fuera de la cual reina, y necesariamente ha de reinar, una ausencia total de criterio, de norma, de crítica. El consumismo, para sostenerse, no admite más norma que la que él impone.

Pero no es esta la única patología del criterio en la era global. Precisamente y como su polémico reverso, frente a esta anemia de realidad, verdad y criterio, dominante en occidente, encontramos en otras zonas del mundo, por ejemplo, en los contextos en los que impera un Islam radicalizado, una especie de hipertrofia del criterio a través de la cual las verdades establecidas aparecen como algo absoluto e inamovible, es decir, que no admiten ningún grado de perspectivismo ni historicismo. Aquí el problema de base no es el desarraigo respecto de la realidad, sino la imposibilidad de aprehenderla en su carácter dinámico, abierto, plural.

Para analizar estas patologías del criterio me apoyaré en el armazón conceptual de Xavier Zubiri. Mi objetivo no es historiográfico, por ello, más que ajustarme al sentido que los conceptos adquieren en su obra, se trata de usarlos, incluso deformarlos, para aplicarlos lo mejor posible al problema propuesto. Según Zubiri, aquello que posibilita en el ser humano aprehender la realidad es la inteligencia sentiente. Partamos, entonces, de su análisis.

2. Sobre la inteligencia sentiente y el ámbito trascendental

El concepto de inteligencia sentiente es propuesto a través de una metodología de carácter fenomenológico, aunque, a la vez, impura. Es decir, no se logra mediante una especie de descripción fenomenológica absoluta, trascendental, en el sentido de lo universal y ahistórico. Toda descripción tiene lugar a partir de un mundo comprendido, mediado por creencias e ideas, y que, por lo tanto, incorpora saberes de todo tipo (desde la forma básica que proporciona el sentido común aplicado al mundo medio, hasta las más depuradas teorías científicas, pasando por diversas experiencia de carácter estético, filosófico e, incluso, religioso)[1]. Por ello no es de extrañar que, aún su carácter fenomenológico, la idea de una inteligencia sentiente reciba un fuerte apoyo desde distintos ámbitos del saber (especialmente la neurociencia y la psicología cognitivas) que hoy estudian la alta integración de cognición, emoción y volición en la naturaleza humana (tanto en los aspectos mentales, como en sus bases neuronales)[2].

[1] He defendido en diversos trabajos la idea de que Zubiri desarrolla una fenomenología impura. Véase, por ejemplo: «El fundamento en Zubiri. Aportaciones de su filosofía al debate antropológico entre relativismo y universalismo», *Daimon*, 48 (2009), pp. 117-135; "Esencias y hechos en Zubiri. ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?", *Revista de Filosofía*, 38 (2013), 29-52.

[2] Estos saberes apuntan a que no tiene sentido distinguir entre aspectos mentales cognitivos y sentimentales. Así, por ejemplo, el sistema neuronal que sirve para evaluar el peligro, está emparejado con el sentimiento de

A juicio de Zubiri, la inteligencia sentiente, en tanto que sentiente, participa de la estructura procesual de todo sentir: suscitación, modificación del tono vital y respuesta. Pero en cuanto inteligencia, esta estructura procesual queda modulada como intelección sentiente, sentimiento afectante y volición tendente. Cada par de términos expresa la imposibilidad de pensar las potencias intelectivas, sentimentales y volitivas como rasgos mentales descarnados; al mismo tiempo que impide entender el sentir, el afecto y la tendencia sin que envuelvan aquellos rasgos mentales[3].

La estructura procesual del sentir no es de carácter lineal. El sentimiento afectante da tono a toda la estructura, de la misma forma que el sentir intelectivo envuelve todas nuestras acciones y nuestra volición tendente matiza a su vez a los otros dos momentos de la estructura. En realidad, la distinción de estos tres momentos obedece más a una cuestión analítica que real. Acudiendo a la escolástica podríamos decir que es sólo una distinción de razón, aunque con fundamento en la cosa misma. Sea como fuere, lo cierto es que cada uno de estos momentos aporta a nuestra mente un aspecto del mundo.

En primer lugar, en lo que se refiere al *sentir intelectivo*, los contenidos aprehendidos quedan para la mente como contenidos reales. Todo lo que aprehendemos por nuestros sentidos, incluidas las más efímeras sensaciones, queda envuelto por la *realidad*, que a todos los efectos constituye una especie de *ámbito* para nuestra mente. Obviamente, aquí "realidad" no tiene el sentido común de lo que existe en el mundo objetivamente, sino el de lo que *se da* en nuestra mente como siendo "de suyo", es decir, como teniendo su propia estructura entitativa, tanto en sentido esencial como existencial.

Pero si lo sentido queda como real en la mente, entonces se distingue de ella misma, de tal forma que el quedar en ella ha de aportar algo. Esto es lo que entendemos por *verdad* en su sentido más radical: "verdad real"[4]; ratificación de la realidad en la inteligencia sentiente. De

---

miedo; o el sistema que evalúa la contaminación, lo está con el sentimiento de asco y este, a su vez, puede adquirir un tamiz moral. Cf. S. Pinker, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2003 (orig. 2002), p. 326. Esta última conexión entre sentimiento y voluntad es aclarada en el siguiente pasaje de Antonio Damasio: "La eliminación de la emoción y el sentimiento de la imagen humana implica un empobrecimiento en la subsiguiente organización de la experiencia. Si las emociones y sentimientos sociales no se despliegan adecuadamente, y se desbarata la relación entre las situaciones sociales y la alegría y la pena, el individuo no va a poder categorizar la experiencia de los acontecimientos en el registro de su memoria autobiográfica según la nota de emoción/sentimiento que confiera 'bondad' o 'maldad' a dichas experiencias. Esto impediría cualquier nivel ulterior de construcción de las nociones de bondad y maldad, es decir, la construcción cultural razonada de lo que *debiera* considerarse bueno o malo, dados sus efectos positivos o negativos". A. Damasio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2005 (orig. 2003), p. 154.

[3] También en este punto encontramos apoyo en las ciencias biológicas. A. Damasio, op. cit., pp. 130-131.

[4] X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 229-246. El concepto "verdad real" está pensado en contraste con la *alétheia* heideggeriana. Recordemos que también para Heidegger se trataba de pensar la verdad en su sentido más radical, previo al ámbito de la correspondencia, y previo, por lo tanto, a la verdad que permite distinguir lo verdadero de lo falso. Aunque obviamente no se puede reducir la verdad real al sentido heideggeriano de verdad, lo cierto es que hay muchos puntos en común. Pedro Cerezo llega a utilizar la noción zubiriana de verdad real para aclarar el concepto heideggeriano: "[se trata de] pasar de la realidad verdadera de la proposición (*Wahrheit*) al ser-verdadero (*Wahr-sein*) del conocimiento, en la medida en que en éste se acredita, o bien se ratifica, por decirlo con Zubiri, el ser verdadero (*Wahr-sein* de lo real. […] La condición previa para acordarse con las cosas es que éstas estén presentes". P. Cerezo, "Variaciones sobre la 'alétheia'", en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli, *El valor de la verdad*, Comares, Granada, 2000, pp. 53-4.

nuevo, toda sensación, por efímera que sea, envuelve ya un momento de verdad. También la verdad da lugar, entonces, a una especie de ámbito en nuestra mente. No se trata de la verdad en el sentido de lo opuesto a lo falso o lo erróneo, sino de algo previo; un ámbito sólo dentro del cual son a su vez posibles la verdad y el error; una verdad radical que acompaña y es fundamental para imprimir el grado de certeza a cualquier otra alcanzada por nuestra mente.

Entre los distintos caracteres de la verdad real hay uno que es especialmente interesante desde un punto de vista existencial; un carácter que la raíz intelectualista grecolatina de la cultura occidental ha tendido a velar[5], pero que siempre ha estado ahí, presente, no ya sólo como dimensión antropológica inalienable, sino también como radical cultural, aunque de una fuente distinta: la hebrea. Del mundo judío nos ha quedado aquella dimensión de confianza con que la verdad se constituye en una abertura al futuro y por la que adquiere una dimensión de realización histórica. Gracias a la verdad real tenemos la vivencia de que vivimos en un mundo firme, seguro. Al respecto, Zubiri escribe:

> "aquello que nos es presente en el acto intelectivo, es aquello en lo cual podemos tener un punto de apoyo, y una cierta seguridad, por efímera que sea [...] Es amigo verdadero, aquél en quien yo puedo fiar, en quien puedo tener confianza y seguridad. Es una piedra verdadera, aquella que si me apoyo en ella, no se me derrumba, etc... Es la dimensión de confianza o de seguridad de la cosa"[6].

Esta idea de seguridad puede resultar chocante si tenemos en cuenta que la antropología, en sus distintas disciplinas, ha demostrado que el *homo sapiens* constituye una especie donde la inseguridad es vivida de una forma especialmente marcada. Haré referencia a esta inseguridad antropológica, y por lo tanto constitutiva, más adelante, pero también mostraré que la diferencia entre una inseguridad productiva y otra patológica tiene a su base una patología del criterio que afecta a la verdad real. Ésta nos instala en una seguridad basal, sólo dentro de la cual es posible vivir productivamente los continuos peligros, las sucesivas inseguridades que han acechado al ser humano a lo largo de su historia evolutiva.

En segundo lugar, también el sentimiento afectante aporta a nuestra vida mental aspectos fundamentales. Para empezar, sólo es posible en aquellos animales que han desarrollado una vida mental.

Antonio Damasio ha establecido precisamente una diferencia entre sentimientos y emociones, en base a este aspecto mental de los sentimientos: "La emoción y las reacciones relacionadas están alineadas con el cuerpo, los sentimientos con la mente"[7]. No se trata de una contraposición: las emociones son el fundamento de los sentimientos, o, más correctamente, ambas, emociones y sentimientos, son, sin más, *afectos*; sólo que, respectivamente, con menor o mayor capacidad para hacer aparición en la vida mental, o, al menos, en la vida mental consciente. De hecho, Damasio afirmará que la separación entre emociones y sentimientos es

---

[5] Al respecto, escribe Zubiri, "la verdad no es, como en Grecia, el atributo de una operación mental, sino algo que afecta a la existencia entera". X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía*, Fundación X. Zubiri, Madrid, 1997, p. 36

[6] X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 1999, p. 36.

[7] A. Damasio, op. cit., p. 13.

sólo metodológica, ya que en realidad no es posible establecer una separación entre ambos aspecto de una misma realidad, el afecto[8]. De nuevo, estamos ante una distinción de razón.

El concepto filosófico, de raigambre introspectiva y fenomenológica, del sentimiento afectante, puede encontrar apoyo entonces en la forma en que Damasio ha definido el afecto humano; aquel propio de un ser con vida mental, en sus dimensiones tanto conscientes como inconscientes.

El sentimiento afectante, en su sentido más radical, no hace referencia a las distintas tonalidades afectivas, ni siquiera a la consideración de todas ellas desde dos grupos básicos: el de las positivas y las negativas. Este sentimiento afectante es una especie de *fruición*, de complacencia, de goce radical y ambiental (no específico). Por esta fruición, la realidad, es vivida como lo *bello* en sentido radical, como aquello que templa nuestra realidad.

Aquí surgirá la incredulidad a poco que tengamos en cuenta todo lo que Heidegger escribiera sobre la angustia en tanto que disposición afectiva (*Befindlichkeit*). También ha de resultar asombrosa esta afirmación escuchada desde el ámbito del conocimiento psicobiológico del ser humano. Así por ejemplo, Gazzaniga ha escrito que los seres humanos tenemos una especie de "sesgo de negatividad", habida cuenta del mayor número de palabras de que dispone toda cultura para expresar emociones negativas que positivas, dolorosas que placenteras[9]. Pero también es cierto que, como mantiene Damasio, los afectos tienen por objetivo fundamental informarnos de la ruptura del equilibrio vital. Ello explica el sesgo negativo de los sentimientos concretos, pero también nos advierte de que el estado afectivo basal de una vida sana ha de ser el de equilibrio. Damasio ha distinguido tres niveles de la emoción: emociones de fondo (desánimo o entusiasmo), primarias (miedo, ira, asco, sorpresa, tristeza y felicidad) y sociales (simpatía, turbación, vergüenza y culpabilidad)[10]. No se trata de niveles separados entre sí, sino que entre ellos se da un principio de anidamiento. Pues bien, a mi juicio, las emociones de fondo tienen a su base algo más radical: si un afecto es el resultado de un desequilibrio, el estado de equilibrio debe ser denominado de alguna forma.

Obviamente, aquí no nos interesa la cuestión óntica, sino su dimensión ontológica: el sentimiento afectante radicalmente considerado. Al respecto, mantengo que una vida que pueda ser adecuadamente vivida ha de sentir la realidad fruitivamente. A consuno, esta realidad es vivida de forma problemática conduciendo a esa doble vía del desánimo y el entusiasmo.

En tercer y último lugar, ¿cómo afecta la voluntad tendente a nuestra vida mental? Aquí tampoco tiene sentido contraponer la voluntad a las tendencias; como si tuviera la capacidad de flotar libremente sobre ellas. De hecho, eso que llamamos "voluntad" sólo es posible como propiedad mental de un órgano hipercomplejo: el cerebro. Como ha señalado Pinker, y como resultado de esta hipercomplejidad, "un impulso o un hábito que proceda de un módulo puede ser traducido a una conducta de diferentes formas (o eliminado por completo) por algún otro

---

[8] Obviamente, nos referimos al ser humano y en su estado evolutivo actual, porque es claro que evolutivamente las emociones surgen antes que los sentimientos. Cf. A. Damasio, op. cit., pp. 34-5.

[9] M. S. Gazzaniga, *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 134.

[10] A. Damasio, op. cit., pp. 47ss.

módulo”[11]. Es decir, en último término somos flexibles, y por lo tanto capaces de actos volitivos, porque nuestro cerebro está preparado para ello. Lo que llamamos voluntad no es más que un comercio entre tendencias.

Filosóficamente, el objeto propio de la voluntad tendente es también dual: el bien y el mal. Pero, de nuevo, tal dualidad sólo es posible en un sentir basal y radical la realidad como *bien*. Esta cosa o aquella otra concretas, podrán ser buenas o malas, pero lo que ha de tener un sentido radical de bondad, si de nuevo la vida ha de poder ser vivida, es la realidad misma en tanto que fuente que permite mis apropiaciones concretas, mi realización efectiva. Para aquella persona que haya dejado de sentir tal capacidad fontanal de la realidad, sencillamente, la vida ha dejado de tener sentido[12].

Realidad, Verdad, Belleza y *Bien*. Hemos descubierto en el nivel más radical de la inteligencia sentiente el sentido último de los conceptos considerados clásicamente como trascendentales. Obviamente, no consisten en ideas ejemplares de las que su realización mundanal fuera sólo una imperfecta analogía: las propiedades trascendentales desarrolladas por la filosofía escolástica. Pero tampoco son conceptos meramente abstraídos a partir de las concretas cosas reales, verdades, bellas y buenas. Ontológicamente, son momentos constitutivos de nuestra misma apertura a la realidad, dejando además claro que, en la línea de esta trascendentalidad, uno puede sentir el desvanecimiento de la realidad; la falsedad o el error; la indignidad del mal; o el horror de la fealdad.

Lo trascendental, así conceptuado, guarda además relación con el sentido moderno del término; en tanto que apunta a ciertas condiciones de posibilidad, en este caso, de una vida vivible. En este sentido, su desmoronamiento puede ser entendido como un rasgo patológico que aboca a la vida a un sinfín de callejones sin salida. A algunos de ellos nos referiremos más adelante, pero antes es necesario, para poder presentar en sus amplias bases las patologías del criterio, seguir reconstruyendo la inteligencia sentiente más allá del nivel radical analizado. En todo caso, con lo visto hasta ahora es posible atisbar en qué sentido aquella forma patológica por ausencia de criterio encuentra su fundamento último, a su vez, en un empobrecimiento del ámbito trascendental.

3. La circularidad de creencias e ideas

El ámbito de la inteligencia sentiente analizado hasta ahora es sólo su primer momento. Esta realidad, radical y sentientemente aprehendida, es el constituyente último de nuestras creencias e ideas.

Como es sabido, la distinción entre creencias e ideas fue elabora por Ortega, y sobre ella construyó Zubiri su distinción entre logos y razón, como momentos ulteriores de la inteligencia sentiente. Si el par de conceptos elaborado por Ortega tiene la ventaja de ser menos intelectualista y, por lo tanto, existencial y vitalmente más productivo; el de Zubiri permite comprender de una forma más adecuada la forma en que somos capaces de movernos

[11] S. Pinker, op. cit., p. 73.
[12] Cf. O. Barroso, “Reflexiones en torno al problema del mal en Zubiri”, *Pensamiento*, 266 (2015), en prensa.

cognoscitivamente en la realidad. Con el objetivo de no perder de vista ninguna de estas dos dimensiones, entenderé que las creencias constituyen el logos y las ideas la razón. Es en el ámbito del *logos*, de la mediación lingüística, donde las cosas aprendidas presentan sus aspectos duales. Así, lo inmediatamente sentido puede ser ahora, por ejemplo, verdadero o falso en el interior de un juicio descriptivo; o bueno o malo respecto de un juicio valorativo. Como hablantes competentes de una lengua y miembros de una cultura determinada, estamos inmersos en un mundo de sentido desde el cual construimos, a través de análisis introspectivos y puestas en común intersubjetivas, juicios descriptivos, valorativos y estéticos. A todo este ámbito constituido por creencias, al que sentimos tener un acceso cuasi-natural y para el cual no es necesario abrir caminos cognoscitivos, es a lo que podemos llamar, utilizando de nuevo un concepto zubiriano, "campo de realidad"[13].

Es sabido que el griego clásico utiliza el término "logos" para referirse tanto a la competencia lingüística como a la capacidad racional. Esto ha llevado a múltiples confusiones a lo largo de la historia de la filosofía, además de estar a la base de las tendencias etnocéntricas, tal como veremos más adelante. Nosotros distinguimos entre "logos", que hace referencia al ámbito de las creencias que nos hacen competentes lingüística y culturalmente, y el ámbito de la "razón", como facultad con afán de conocimiento de la realidad y, por lo tanto, con pretensiones de universalidad; de caminar más allá del campo de realidad; de las creencias que nos han inculcado. La razón no apunta al *campo de las creencias*, sino al *mundo de las ideas*. Estas, como pensaba adecuadamente Ortega, sólo son posibles apoyadas en el suelo nutricio de las creencias, "suelo de nuestra vida"[14].

Si el logos analiza el campo de realidad, la razón explora con afán de conocimiento el mundo real. El campo es sólo una parte del mundo, aquella constituida por las creencias a las que estamos habituados y que sentimos casi como partes de nuestra naturaleza. Pero la curiosidad humana quiere y necesita más. Quiere saber del mundo más allá de estas creencias, quiere abrir caminos hacia *una verdad más universal*, menos limitada por la identidad cultural. Y en este abrir caminos, experiencia distintas formas la realidad. Desde los inicios de la modernidad se han privilegiado dos formas concretas de experiencia: el experimento y la postulación científicos. Pero el conocimiento no se reduce a su forma científica. También constituyen fuentes de conocimiento la moral, el arte e, incluso, para muchos individuos, la religión. En estos casos no se hace experiencia científica, sino otras formas de experiencia como son el intento de *conformación* vital con aquellas ideas que tenemos de nosotros

[13] X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982, p. 26. Por lo demás, que su acceso no requiera formas estrictas de conocimiento, no significa que no permita diferentes niveles de análisis. ¿Qué otra cosa es más propia del quehacer filosófico que el riguroso análisis del campo de realidad? Esta labor no sólo pone orden y da profundidad al campo, sino que también aporta todo un armazón conceptual que se constituye como *sistema de referencia* para los distintos caminos estrictamente cognoscitivos. Una de las razones fundamentales por las que el conocimiento queda en situaciones de estancamiento suele ser la falta de concepto, que imposibilita o dificulta de forma extrema determinados caminos abiertos para conocer la realidad. Aquí, esa "fábrica de conceptos", en terminología deleuziana, que es la filosofía, tiene mucho que aportar.

[14] J. Ortega, "Historia como sistema", en *Obras completas*, vol. VI, p. 13.

mismos, el *encuentro* productivo con personas que no comparten nuestras creencias o el *desvelamiento* creativo de nuevas formas existenciales[15].

Todas estas formas de experiencia parten del campo de realidad, pero también lo sobrepasan y, con ello, muchas veces sin quererlo, lo modifican (razón por la cual afirmaba antes que no hay análisis fenomenológicos absolutos). Así, si bien es cierto que las ideas no son posibles sin el suelo nutricio de las creencias, no lo es menos que van modificando, aunque de forma tan lenta que es casi imperceptible, las creencias. Se trata de la *refluencia de la razón y su mundo sobre el logos y su campo*.

Fijémonos, entonces, en que hay una especie de *retroalimentación*, de *círculo productivo o virtuoso entre creencias e ideas*; logos y razón. El logos construye sistemas de referencia para la razón, pero a su vez la razón refluye sobre el logos, perfeccionando con ello los sistemas de referencia que este construye. Este círculo productivo es lo que constituye, a mi juicio, el ámbito de la *comprensión*. La familiaridad con el círculo hermenéutico salta a la vista, aunque la reducción de la hermenéutica al ámbito del sentido[16], ha hecho que se pierda el ímpetu direccional que la fuerza de la realidad, meramente sentida, aporta a tal círculo. Más adelante veremos la importancia de esta fuerza para salvar ciertas patologías del criterio. Por ahora sólo quiero señalar que este planteamiento está en las antípodas del realismo ingenuo. Respecto a lo dado inmediatamente a la inteligencia sentiente, está por ver si hay en ello algo definitivo. En este último caso, estaría a su vez por ver si eso definitivo se debe a alguna conexión objetiva de nuestra mente con el mundo o a la configuración misma de nuestra mente[17].

Vista la cuestión desde una óptica ontológica, no sabemos cuán universales pueden ser los contenidos que sentimos, pero lo cierto es que la fuerza de lo real sentido tanto intelectiva, como sentimental y volitivamente, acompaña a nuestras creencias y da firmeza a nuestras ideas. A continuación veremos que esto supone algunos peligros, pero también hace que sintamos que aquellas ideas con legítimas pretensiones de universalidad, que refluyen sobre el logos constituyendo nuevas creencias, son algo digno que defender. La fuerza de la realidad vuelve vana cierta tendencia a distinguir entre el carácter arraigante de las creencias y el presunto carácter aséptico de las ideas.

---

[15] Cf. O. Barroso, "La experiencia moral: una ética sin verdades absolutas", *Arbor*, prensa.

[16] L. Sáez, *El ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2009, p. 162.

[17] Pinker afirma que "bajo la variación superficial entre las culturas puede haber unos mecanismos mentales universales". S. Pinker, op. cit., p. 69. Tales mecanismos no han de ser entendidos como contenidos y acciones concretas, sino como disposiciones generales. Así, en referencia al sentimiento de dignidad, Pinker escribe: "Es posible que todos estemos equipados con un programa que, ante una afrenta a nuestros intereses o a nuestra dignidad, responde con un sentimiento desagradable y ardiente que nos lleva a castigar o a exigir una compensación. Pero qué se entienda por afrenta, en qué situaciones pensamos que es permisible fruncir el ceño, y a qué tipo de compensación creemos tener derecho son cosas que dependen de nuestra cultura. Los estímulos y las respuestas pueden diferir, pero los estados mentales son los mismos, con independencia de que en nuestro idioma se pueden expresar perfectamente o no". Ibíd. p. 71. Más adelante continúa: "No es que toda conducta universal refleje directamente un componente universal de la naturaleza humana; muchas surgen de la interacción de las propiedades universales de la mente, las propiedades universales del cuerpo y las propiedades universales del mundo". Ibíd. p. 94.

4. Patología del criterio con base en el empobrecimiento del ámbito trascendental

Si los trascendentales son condiciones de posibilidad de una vida digna, consecuentemente, su empobrecimiento, incluso desvanecimiento, puede conducir a una vida indigna, inferior a la calidad del ser humano en tanto que ser humano. Y si las fuentes de aquella indignidad son objetivables, será comprensible la indignación contra ellas. Desgraciadamente, la historia de la humanidad está cargada de ejemplos y, en el presente, es posible objetivar varias de estas fuentes epocalmente singulares, desencadenantes de patologías de civilización en toda regla. Cuando el empobrecimiento del ámbito trascendental afecta a un número elevado de personas, hemos de preguntarnos si tiene su causa en dinámicas intrínsecas a la propia civilización, en elementos patógenos que le son inherentes.

Si la inteligencia sentiente es una estructura unitaria, el desmoronamiento de alguno de los trascendentales analizados debe ser indicio del desvanecimiento de los demás, aunque nuestro proceder analítico nos obligue a ir por partes.

Empecemos viendo qué ocurre cuando se pierde el trascendental propio de la voluntad tendente: el *Bien*. Sencillamente, en tal situación se vive la forma más extrema de *desmoralización*. Zubiri señaló que un ser humano está desmoralizado cuando "no se apropia las posibilidades que podría apropiarse, que tendría que apropiarse, o que quisiera apropiarse", y que al darse tal situación, dicho ser humano "se encuentra como aplastado y retrotraído a su pura condición natural"[18].

Todos hemos tenido experiencias de desmoralización y, por lo tanto, todos sabemos el sufrimiento que puede llegar a producir. Pero la desmoralización radical no afecta a esta o aquella posibilidad concreta, sino a la realidad misma como fuente de posibilitación y apropiación. En tal caso, sencillamente, el ser humano se encuentra en un estado de alienación, al no serle accesible algo que constitutivamente le caracteriza: la apropiación de posibilidades.

Por su parte, la pérdida del trascendental propio del sentimiento afectante, la *Belleza*, conduce a una sensación radical de *intemperie*, a una pérdida de asentamiento mínimo en la realidad y, por lo tanto, de cualquier posibilidad mínima de vivir de forma fruitiva. Tal situación nos mostraría una nueva dimensión de la alienación humana, ya que sentir el carácter fruitivo de la realidad es una dimensión constitutiva del ser humano. Un síntoma claro de esta situación lo tenemos en la relevancia del problema del consumismo, que "hoy no se define por la *acumulación* de cosas, sino por el breve *goce* de esas cosas"[19].

La pérdida del asentamiento en la realidad puede ser vista también desde la corrosión del trascendental *Verdad*. En tal caso, lo que perdemos es nuestro propio punto de apoyo, nuestra morada.

A su vez, la pérdida de la verdad real conlleva la pérdida de la misma realidad; un dejar de sentir la asistencia de la realidad, que necesariamente arrastrará consigo al resto de

[18] X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 144.
[19] Z. Bauman, *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Gedisa, Barcelona, 2007 (or. 2005), p. 29.

trascendentales. Por ello la seguridad que proporciona la verdad real ha de resultar tan fundamental.

En todo caso, insisto de nuevo en el carácter unitario de la inteligencia sentiente; en la distinción, sólo de razón, entre sus componentes. A efectos de lo que estamos analizando en este momento, ello significa que el empobrecimiento de los trascendentales se da a consuno y que, por lo tanto, se trata de dimensiones de un único fenómeno: *un desarraigo de lo real en la seguridad que dona y la fruición y apropiación que permite*.

Pero dicho esto, a mi juicio, en la pérdida de la verdad real, de la seguridad que proporciona la realidad en que estamos instalados, encontramos la fuente más radical de la alienación de la existencia humana. Priva al sentimiento y a la voluntad de la realidad, con lo que se ven necesaria y respectivamente abocados a la intemperie y la desmoralización.

Soy consciente de que insistir en esta dimensión de la alienación parece dar a mi análisis un sesgo de intelectualismo que puede llegar a resultar hiriente si tenemos en cuenta la causa más palpable de desmoralización: la injusticia social. Hoy es mucho más adecuado hacer referencia a la injusticia global, que condena a un número tan elevado de personas a un estado de radical alienación, de absoluta incapacidad para apropiarse aquellas posibilidades mínimas para dotar de dignidad a una vida humana. Puede causar incluso bochorno oír a alguien preocuparse por aquellos burgueses problemas existenciales a la luz de la efectiva aniquilación biológica del ser humano (ya sea en la forma abierta de asesinato o en la pasiva denegación de socorro), trágica revivida en los desastres humanitarios y la vergonzosa actitud no sólo de los gobiernos occidentales, sino también de sus egoístas pueblos.

Pero al mismo tiempo no deja de ser cierto que las tendencias nihilistas que imperan en Occidente y que al menos en épocas de bonanza económica van minando la *existencia* de una gran parte de sus habitantes al mismo tiempo que protegen sus cuerpos, tienen consecuencias trágicas no sólo para estos individuos, sino también para aquellos otros excluidos de forma radical del gran pastel, al eliminar de la mente de los pudientes, junto con toda verdad, toda pretensión de justicia o, más radicalmente, la vivencia compasiva de la injusticia sufrida por el excluido. Y es que sin un mínimo de verdad será imposible despertar un mínimo de indignación que conduzca a luchar contra las causas de tal injusticia.

Al respecto, los grupos de poder (híbridos de economía, política y comunicación) tienen bien aprendida la lección: sólo unos “ciudadanos” (utilizando el término con mucha ironía) absolutamente desposeídos de la verdad, pueden aceptar, con tan inverosímil grado de pasividad, unos medios de comunicación en los que la hiperrealidad ha fagocitado la realidad y la verdad ha quedado reducida a propaganda. La corrosión de los medios de comunicación, la ausencia en ellos de una información mínimamente objetiva, es sólo una muestra del vaciamiento del sentido al que en las últimas décadas ha sido sometido el término “democracia”; al menos si atendemos a su definición: “el predominio del pueblo en el gobierno del Estado”. En los Estados supuestamente democráticos, no hay mayor fuente de alienación que la ausencia de verdad.

Pero lo cierto es que en el hiperrealismo de los medios de comunicación encontramos sólo una las causas de la pérdida de verdad y su seguridad en el mundo global. De hecho, las

causas son tantas que el mismo intento de delimitarlas para comprenderlas produce ya un vértigo difícil de salvar. Esto es, a mi juicio, lo que convierte hoy a la globalización en el problema filosófico por excelencia.

El sociólogo Zygmunt Bauman es uno de los especialistas que más a fondo a estudiado esta cuestión. A su juicio, el concepto clave para entenderla es *Unsicherheit*, que indica tanto incertidumbre, como ausencia de protección y precariedad: "Es un sentimiento de inestabilidad, de que no existe un punto fijo en el que situar la confianza"[20]. En la "modernidad liquida" todo cambia sin que sepamos cuál es la fuerza motriz de tales cambios. La metáfora es muy pertinente, porque "lo fluido es una sustancia que no puede mantener su forma a lo largo del tiempo"[21].

Esto afecta a todas las esferas de la vida a través de la pérdida de tres tipos de confianza que fueron fundamentales en la "modernidad sólida"[22]. En primer lugar, se pierde la confianza en nosotros mismos y en unas habilidades y aptitudes que ya no son demandadas. En segundo lugar, se pierde la confianza en el otro; tanto en el otro próximo (en un mundo de relaciones humanas frágiles y transitorias), como en el otro colectivo (con la pérdida de la creencia en que los seres humanos podrán aunar sus fuerzas para construir un mundo más digno). Por último, se pierde la confianza en la estabilidad de las instituciones; en su mantenimiento al menos entre el tiempo que pasa entre su creación y la puesta en práctica.

Fijémonos en que cada uno de estos aspectos afecta a ámbitos fundamentales de nuestras creencias, desvaneciendo el campo de realidad en que se apoya nuestra existencia cotidiana. Respecto a la pérdida en la confianza en nosotros mismos y en nuestras aptitudes, se vuelve vano incluso el consejo sartriano de aferrarnos, ante el abismo de la vida, a un *proyet de la vie* que dote de esencia permanente a nuestra existencia. Aquí se ve la importancia de la verdad real. Incluso aunque la realidad fuera vivida abismalmente, aún sería posible construir un proyecto de vida, porque tal abismo permite todavía el apoyo en la forma de donación de posibilidades estables para mi existencia. Pero, ¿cómo construir un proyecto sobre posibilidades imposibles de acumular e incongruentes entre sí?

En segundo lugar, mina una de las fuentes fundamentales de auxilio para aquellos momentos en que sentimos que el mundo se desvanece a nuestros pies: el ser querido; todo lazo resulta contraproducente en un mundo que no permite las cargas[23], ni, por supuesto, tampoco los proyectos colectivos. ¿Cómo construir colectividad si ha desaparecido incluso la posibilidad de construir la propia subjetividad?

---

[20] Z. Bauman, *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Katz, Buenos Aires, 2008. p. 43.

[21] Ibíd. p. 42.

[22] Ibíd.: En la modernidad sólida, "ya desaparecida, existía la ilusión de que este cambio modernizador acarrearía una solución permanente, estable y definitiva de los problemas, de modo que ya no serían necesarios más cambios". Para Bauman hoy sería posible referirse a la modernidad sólida en los términos de la "utopía": "Ya nadie piensa en la perfección ni existe la idea de una sociedad perfecta en la que no sea necesario mantener una tención constante, una reparación y una reforma constante" (pp. 42-3).

[23] En *Liquid love* (Polity Press, Cambridge, 2003), Bauman ha insistido en lo que implica la modernidad líquida para las relaciones personales. Si por un lado necesitamos más que nunca un compañero, alguien que nos sostenga; al mismo tiempo se vive toda relación estable como una carga, ante la posibilidad de cambios eminentes. Por ello las relaciones están cargadas de ansiedad y, en ellas, cada miembro se convierte en un bando para una batalla interminable por el reconocimiento.

Respecto al tercer aspecto, estamos ante uno de los problemas más palpables de la globalización: una situación política local sin poder y, a su vez, un poder global sin política. En tal situación, la política y sus instituciones actúan imprevisiblemente, según va demandando el poder global a su capricho. Desgraciadamente y a este respecto, los últimos años han sido especialmente significativos. Pero, ante la impotencia de la política, ¿qué confianza podemos tener en las instituciones?

A juicio de Bauman, la pérdida de seguridad es un precio que hemos tenido que pagar, demasiado alto, por nuestra ganancia en libertad[24]. A mi juicio, aquí estamos ante una de las ilusiones más destructivas de nuestra época, porque, ¿qué libertad puede haber ante una ausencia tal de seguridad? Sin verdad real no hay tampoco bien o, dicho de otra forma, sin una realidad en la que apoyarse, no hay posibilidad alguna de apropiación. Tal inseguridad nihilista paraliza la capacidad misma de una acción coherente. En tal situación, la presunta libertad no es más que un balbuceo caótico. En este sentido, Sloterdijk entiende que tras la visión de la sociedad actual como una sociedad de la libertad, presuntamente gracias a la ausencia de fundamentos sólidos, lo que hay es una falsa libertad que en realidad consiste en mimo material, aburrimiento y estrés inespecífico[25]. En esta situación, como de nuevo saben bien los grupos de poder y sus medios de comunicación, la libertad no es más que indeterminación azarosa a expensas de cualquier acabamiento por estúpido que sea.

Resultado: el mundo global produce en sus zonas pudientes (que cada vez están más geográficamente diseminadas en pequeñas islas-residenciales rodeadas por mares de miseria), individuos absurdamente nihilistas, apáticos y "desempáticos" (en el sentido de que tienen coartadas sus posibilidades empáticas). Seres con las facultades thymóticas destruidas; últimos hombres, en el lenguaje de Nietzsche, incapaces de ir más allá en sus demandas de aquello que les dicta un miedo patológico, un deseo errante y una razón reducida a mero cálculo racional. Miedo al apetito y el resentimiento de los hasta ahora desheredados, y que, en un mundo sin fronteras económicas, amenazan con arrebatarle lo único que es capaz de desear: su seguridad material en una cultura de éxito fagocitario, la cultura del dinero.

Vicente Sanfélix se refiere a este miedo como "hiperfobia"[26]. Término afortunado con el que se apunta a una demanda de seguridad desmedida, e incluso irracional, por parte de los ciudadanos. Aunque a mi juicio ha errado el tiro al pensar que tal hiperfobia encuentra su explicación principal en las altas cotas de seguridad física alcanzadas en el mundo pudiente[27]. Obviamente, estoy de acuerdo con él en que tal miedo no tiene su fuente en un peligro real e

---

[24] Z. Bauman, *Múltiples culturas, una sola humanidad*, p. 33

[25] P. Sloterdijk, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Siruela, Madrid, 2007 (ed. orig. 2005), pp. 253-266.

[26] V. Sanfélix, "Terror y globalización", en R. Ávila, E. Ruiz y J.M. Castillo (eds.), *Miradas a los otros. Dioses, culturas y civilizaciones*, Arena, Madrid, 2011. p. 223.

[27] Por lo demás, tal posición es también mantenida por Sloterdijk: "los sistemas nerviosos de los habitantes del palacio de cristal son ocupables sin esfuerzo por invasores discrecionales, pues aquéllos, condicionados por el aburrimiento en palacio, siempre esperan noticias de fuera. Los programas paranoides infraocupados de los ciudadanos del bienestar apremian a captar y amplificar las mínimas señales que demuestren la existencia de un enemigo externo. En la infosfera histerizada, tales ampliaciones se distribuyen como imagen de la situación a los consumidores de terror, que asumen el indirecto sentir-se-amenazados como estimulante de su metabolismo" (op. cit. p. 216).

inminente de aniquilación. Pero aunque la seguridad física ha sido lograda, la inseguridad existencial es, al mismo tiempo, bastante real. Lo irracional es responder al miedo existencial con una demanda innecesaria de más seguridad física (potenciada interesadamente por la omnipresencia de los *mass media*); lo irracional no es el miedo mismo.

También es cierto que la inseguridad vivida existencialmente es a su vez ampliada por los medios de comunicación y su capacidad para condicionar nuestra percepción de los fenómenos. Como Sanfélix ve, la coinstantaneidad de acontecimiento y noticia aumenta por distensión la complejidad del momento presente. Pero lo cierto es que el presente es hoy en sí mismo lo suficiente complejo como para desbordar toda certidumbre. Y si como el propio Sanfélix entiende, lo que se encuentra a la base del miedo es la incertidumbre, nuestro mundo es un poderoso creador de incertidumbre, no ya respecto de este o aquel problema concreto, sino a nivel existencial.

Safranski también ha insistido en la lógica de los medios de comunicación para explicar tal miedo. A su juicio, en el mundo global se da una descompensación absoluta entre acción y estímulos: el conjunto de estímulos e informaciones sobrepasa de forma terrible el posible círculo de acción[28]. Si bien es cierto que, a diferencia de lo que ocurre con el resto de animales, en el caso del ser humano hay un desajuste esencial entre los estímulos y la acción pertinente, nuestra segunda naturaleza, la cultura, se ha encargado siempre de desarrollar un sistema de filtros e inmunidad. El problema es que hoy, a todas luces, estos filtros están absolutamente desbordados. También para Safranski son aquí fundamentales los medios de comunicación: la lógica implacable del mercado de medios, con su acopio de desinformación e imágenes, incrementa exponencialmente la llegada de estímulos, en una lucha continua del mercado por captar la atención del público, que, a su vez, ha desarrollado un hábito de avidez hacia ellos. Según Safranski, dado el roll pasivo del espectador y, por lo tanto, su incapacidad de acción, los estímulos a los que no se da respuesta, se almacenan en un nuevo ámbito del inconsciente, foco de inquietudes, lúgubre y siempre dispuesto a la excitación; distracción excitada que favorece la histeria latente y los estados de pánico.

Los resultados de este nihilismo saltan a la vista: un exceso de estímulos que satura la fruición hasta el paroxismo, una incapacidad para desarrollar acciones individuales y una "verdad" que muta momento tras momento (según vaya pasando por los objetivos y focos del mundo de la comunicación).

En tal situación, en la que, como hemos visto, el miedo desempeña el papel de "pasión dominante", este pequeño hombre demanda, también erráticamente, nuevas seguridades: nuevas fronteras que mantengan a raya a los inmigrantes (sin llegar a comprender lo absurdo de tal petición en un mundo deslocalizado) y que eviten los peligros del terrorismo (sin comprender ni hacer nada por acabar con las razones reales que lo sustentan). Si tal seguridad exige que caigamos en comportamientos inhumanos, incluida la tortura o el bombardeo de civiles, el pequeño hombre cierra los ojos, para defender a renglón seguido sus hipócritas y caducos ideales democráticos.

---

[28] R. Safranski, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Tusquets, Barcelona, 2004 (orig. 2003), pp. 76 ss.

Para Todorov, el problema es que "el miedo a los bárbaros es lo que amenaza con convertirnos en bárbaros"[29]. A mi juicio, tal concepto, aplicado a los seres humanos que hoy caminan asustadizos por Occidente, resulta incluso nostálgico. La barbarie exige un fondo de humanidad, de seguridad, que tales individuos han perdido. Su capacidad de destrucción no es bárbara, tiene, antes bien, la forma de una maquinaria perfectamente racional en sus medios pero absolutamente ciega en sus fines. El dogmatismo ciego del bárbaro no es identificable con el nihilismo destructivo del "ciudadano" de Occidente. No deja de ser cierto que, en tal situación, intentamos reconstruir nuestro campo de realidad, nuestras creencias. Pero sin verdades reales en que apoyarlo, ni ideas ni ideales con que perfeccionarlo, tal campo adquiere el aspecto de un barrizal que impide una estabilidad mínima. Como de nuevo escribe Bauman: "esa confianza huérfana busca desesperadamente un refugio seguro en el que anclar… y no puede hallar ninguno"[30]. O, como afirma Sloterdijk, cuando la vida se basa sólo en el dinero, sólo los perdedores necesitan naturalezas firmes[31].

Fijémonos que la patología de la verdad es ahora de forma rigurosa patología del criterio, en tanto que ausencia de juicio, de discernimiento, a causa del derrumbamiento de las creencias. Las proclamas que reivindican, sobre todo desde la derecha política, las identidades colectivas en Occidente resultan a todos los efectos irrisorias. A veces se les acusa de dogmáticas, pero en realidad no pueden serlo, porque al no haber verdad arraigada, no puede haber dogma estable. En lo único en que se parece al verdadero dogmatismo es en sus resultados: la reivindicación defensiva y feroz de una presunta identidad originaria. El dogmatismo sólo es posible cuando las verdades arraigantes básicas son absolutizadas; cuando las creencias propias se confunden con las ideas universales; o cuando estas mismas ideas son concebidas como el único camino viable para experienciar la realidad. Obviamente, aún cuando a veces pretenda pasar por tal, el ciudadano occidental normalizado está incapacitado para el dogmatismo: su tipo de nihilismo es el que le impide ser dogmático. Nietzsche distinguía entre dos formas de nihilismo reactivo: la que hemos analizado aquí como constitutiva del hombre occidental, el nihilismo del último hombre[32]; y la que niega el único mundo real desde un presunto mundo verdadero, el "egipticismo"[33]. Hoy ambos nihilismos, a los que podríamos denominar respectivamente *nihilismo neurasténico*[34] y

---

[29] T. Todorov, *El miedo a los bárbaros*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2008, p. 17.

[30] Z. Bauman, *Múltiples culturas, una sola humanidad*, p. 16.

[31] P. Sloterdijk, op. cit., p. 249.

[32] Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1972 (orig. 1886). Las críticas de Nietzsche son devastadoras: "A lo que ellos querrían aspirar con todas sus fuerzas es a la universal y verde felicidad-prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro, repleta de bienestar y de felicidad de vida para todo el mundo" (pp. 68-69). Nietzsche muestra incluso un mayor grado de desprecio por esta forma de nihilismo que por el nihilismo religioso: "y cuánta ingenuidad, cuánta respetable, infantil, ilimitadamente torpe ingenuidad hay en esta creencia que el docto tiene de su superioridad, en la buena conciencia de su tolerancia, en su candorosa y simplista seguridad con que su instinto trata al hombre religioso como un tipo inferior y menos valioso, más allá del cual, lejos del cual, *por encima del cual* él ha crecido, -¡él, el pequeño y presuntuoso enano y hombre de la plebe, el diligente y ágil obrero intelectual y manual de las 'ideas', de las 'ideas modernas'!" (p. 84).

[33] F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973 (orig. 1888), p. 45.

[34] En psiquiatría, la neurastenia es un tipo de neurosis, caracterizada por una gran sensación de cansancio, de agotamiento, de debilidad, ante el más mínimo esfuerzo físico o intelectual. Se acompaña de tristeza, abatimiento, temor…

nihilismo fanático, se encuentran dramáticamente enfrentados. Desde un punto de vista bastante simplista son etiquetados bajo la expresión “conflicto entre civilizaciones”.

5. La confrontación entre el nihilismo neurasténico y el fanático

Hemos caracterizado mínimamente el nihilismo neurasténico, dramáticamente asentado en Occidente y, a mi juicio, producto de una patología del criterio que afecta a las verdades últimas sobre las que deberían asentarse tanto las creencias del campo de realidad, como las ideas e ideales propios de la razón.

Respecto al nihilismo fanático, tiene su fuente más habitual en un dogmatismo en el que la riqueza en devenir del mundo finito carnalmente sentido es sacrificada, racional y espiritualmente, en aras de la trascendencia inmutable, a través de la postulación de un mundo permanente que considera que el mundo del devenir es sólo una apariencia.

En muchos casos, tal patología aparece como un efecto colateral en el intento por encontrar nuevas fuentes de arraigo existencial, de seguridades en que apoyarse. Tal patología es visible en Occidente, aunque necesariamente está abocada a tener una implantación residual: una vez que los dioses han muerto, una vez que se ha sentido la realidad en devenir y finita, es muy difícil resucitarlos.

Pero como la muerte de Dios es una experiencia aún contenida tras los muros de Occidente, para aquellos pueblos a los que les son negadas posibilidades fundamentales de apropiación, la desmoralización se convierte en indignación, en ira, que, paradójicamente, puede hacer crecer, hasta la atrofia y cosificación, las creencias y la verdad real sobre la que se fundamentan. Las verdades del campo mutan en verdades absolutas; las creencias se confunden con ideas e ideales universales e inmutables. Ante un ataque radical al sentimiento y la voluntad, a la fruición y posibilidad de apropiación de la realidad, la maquinaria de la inteligencia sentiente puede potenciar el ámbito de la verdad real, fortalecer la seguridad y la confianza en determinadas dimensiones de la realidad, que a su vez se ven reforzadas ante el patético espectáculo de unos seres, los occidentales, consumidos por el nihilismo neurasténico, la apatía y la desmoralización.

Tanto en el caso del nihilismo neurasténico como en del fanático, el círculo virtuoso y productivo entre logos y razón ha sido destruido. En el primer caso, porque al desvanecerse la verdad, el bien y la belleza, las creencias se convierten en modas sobre cuyo carácter efímero no pueden salir sistemas de referencia consistentes para la razón; más allá de aquella razón reducida al cálculo de los medios, únicas necesidades patentes. Por ello los proyectos racionales han adquirido para Occidente la forma reductiva del quehacer técnico e instrumental; todo ideal es sospechoso de utopismo y toda idea no científica es considerada una especie de excedente no productivo.

En el caso del nihilismo fanático, el círculo virtuoso desaparece por incapacidad de refluencia de la razón sobre un logos hipertrófico y cosificado. El logos ahora no puede ser sistema de referencia de la razón en sus caminos a explorar porque, sencillamente, hay un solo

camino que seguir, perfectamente señalizado y mil veces recorrido, por tanto, nada que explorar y ninguna curiosidad que cubrir.

Los frentes están ahora bien establecidos: por un lado una especie de monstruo o zombi de armazón técnico refinado y disfrazado con un moralismo político desarrollado desde la lejanía, con sus hipócritas proclamas de solidaridad, democracia, libertad y diálogo[35]; por el otro, un dogmatismo ciego y colérico.

Un coctel molotov si tenemos en cuenta que, como afirma E. Morin, lo que caracteriza al *sapiens* no es una disminución de la afectividad en beneficio de la inteligencia, sino la irrupción psicoafectiva, la *ubris*, la desmesura, que impregna todas las pasiones de destrucción[36]. El peligro está entonces en la confrontación entre dos fuerzas delirantes:

> "Puesto que las fuerzas pulsionales se hallan escasamente sometidas al control genético, programador o inhibidor, que, correlativamente, el control ejercido por el medio ambiente es tardío e inseguro, que el control regulador del córtex puede verse bloqueado a causa de un sometimiento a las fuerzas pulsionales y que el propio control sociocultural se halla a merced de las fuerzas de la locura en los casos de histeria colectiva, represiones masivas, sacrificios humanos, chivos comisarios, guerras, etc., *el delirio está, pues, en la conjunción entre la invasión de las fuerzas pulsionales incontroladas y su racionalización y aprovechamiento a través del aparato lógico-organizativo y/o del aparato social-organizativo*"[37].

A mi juicio, aunque Morin no se pronuncia al respecto, tan delirante es la conjunción entre la ira indignada de los habitantes del mundo pobre y determinadas opciones políticas fanáticas, como la que se da entre aquellos individuos que se desviven entre la incapacidad fruitiva y ciertas desmesuras pasionales, y una organización política puramente instrumental, técnica. El nihilismo neurasténico no sólo mina la existencia de los individuos, sino que a la larga se vuelve contraproducente respecto a lo que parece ser su principal virtud: la defensa de la pluralidad. Como ha visto Damasio, los sentimientos (yo haría referencia, de una forma más genérica, a la inteligencia sentiente) son absolutamente necesarios para mantener los fines que un grupo cultural considera inviolables y merecedores de ser perfeccionados[38].

6. Terapias contra el nihilismo neurasténico basadas en una *política de vida*

¿Cómo navegar entre aquellas dos patologías del criterio, una por defecto y la otra por exceso de verdad? En lo que sigue, voy a ofrecer el esbozo de una terapia para el nihilismo neurasténico.

Al ser una patología que afecta a todas las dimensiones del psiquismo humano en su nivel más radical y, sobre todo, al momento de verdad real, la terapia contra el nihilismo

---

[35] Porque, efectivamente, cuando la miseria del otro rompe esa lejanía, cuando se hace presente en nuestra sociedad a través de los incontenibles fenómenos migratorios, la solidaridad muta en xenofobia y los ideales democráticos se transforman en rasgos identitarios listos para facilitar la exclusión.

[36] E. Morin, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Kairós, Barcelona, 2005 (orig. 1973), p. 129.

[37] E. Morin, op. cit., p. 153.

[38] A. Damasio, op. cit., p. 163.

neurasténico tiene que ser entendida en los términos de búsqueda de un nuevo arraigo en la realidad.

Son muchas las propuestas que, haciéndose cargo de múltiples matices de la cuestión, han intentado desarrollar terapias curativas del nihilismo neurasténico. Obviamente, no puedo referirme a todas ellas, pero aunque toda selección es arbitraria, las siguientes a mi juicio resultan muy productivas.

Ya Zubiri detectó, en los años sesenta, los problemas que empezaban a adquirir fuerza a causa de la anemia de la inteligencia sentiente y, consecuentemente, propuso elementos terapéuticos. Su receta se basa en una especie de "higiene" de la tranquilidad y la fruición, pero, sobre todo, en una auténtica "voluntad de verdad real"[39].

Zubiri no dice mucho más al respecto, pero creo que su filosofía da claves para entender en qué puede consistir esta voluntad. Por supuesto, no puede entenderse en los términos del voluntarismo, sino como un progresivo incremento, aunque arduo y fatigoso, de la presencia en nosotros de la realidad; incremento que envuelve y enriquece nuestro propio ser, configurándolo con las posibilidades que la verdad real ofrece. Aunque la voluntad de verdad real exige un acto de resolución, de decisión firme, ello no es suficiente: es necesario, además, un efectivo trabajo sobre sí mismo. La decisión debe llevar a buscar o elegir ideales de realización y a ser consecuente con ellos. Sólo así será posible el necesario proceso de *habituación* que permita recuperar la realidad, la verdad, el bien y la belleza.

Se trata de una sublime recuperación del ideal aristotélico de la *virtud*. Por tanto, no la virtud tal como es concebida por un rancio moralismo, sino, como ha escrito Pedro Cerezo, en el "sentido de fuerza y disposición activa para cultivar algo amable. (….) la excelencia que se consigue en la práctica de algún bien, apropiado en carácter (*ethos*) o modo de vida"[40].

Esta receta recuerda en ciertos aspectos la búsqueda de la autenticidad por parte de Heidegger. Uno carga sobre sí mismo, aunque al menos en el caso de Zubiri contando con la cercanía de los seres queridos, la responsabilidad de sobreponerse. Como en Heidegger, a este respecto en Zubiri parece que la confianza en la sociedad es más bien escasa, como se observa en las siguientes afirmaciones (sin duda excesivamente optimistas, si tenemos en cuenta que fueron escritas hace ya 50 años y el asunto parece, más bien, haber ido a peor):

> "No puede negarse que por bajo de la inquietud actual, el hombre va sintiendo una saludable fatiga que le empuja a estar cada vez más en sí mismo, no es un sí mismo monacal, sino en el sí mismo de los suyos"[41].

La renuncia a lo social se observa también en la postura al respecto de Safranski, donde resuenan nítidamente las referencias heideggerianas. Su propuesta consiste en una especie de *habitar en el extravío*; rodeados por el bosque de la civilización pero intentando mantener la distancia. La despreocupación por la solución o terapia civilizatoria es explícita cuando elige, entre las distintas respuestas posibles a los problemas de la globalización "establecerse en un

---

[39] X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, p. 107.
[40] P. Cerezo, "La amistad civil", *Anales de la R. Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 86 (2009), p. 595.
[41] X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, p. 404.

lugar del extravío actual y hacer allí un claro, sin preocuparnos del origen ni del fin”[42]; o cuando renuncia a cualquier sentido de esperanza histórica, ya que esta no parece ser más que “una mezcla de casualidades, compromisos, locuras, prudencia y costumbre”[43]. Pero, ¿cómo puede uno hacer el claro en esta situación? Básicamente se trata de “cultivar formas de conducta y pensamiento que no pretendan concordar con la histeria globalista”[44] a través de una recuperación del sentido de lo local, de la vecindad de las cosas cercanas.

Se observa en Safranski una clara nostalgia de la *Heimat*; un duelo melancólico por una situación de la humanidad que parece no haber existido nunca. Creo que la nostalgia es una propiedad residual e innecesaria que la filosofía arrastra incluso en su propia etimología y que le ha producido más perjuicios que beneficios. Porque lo cierto es que no hace falta justificar el valor de una opción en un presunto pasado idílico. La opción puede ser buena contra toda la historia. El problema es que el pensar heideggeriano de la elección del “héroe” parece no permitir tal posibilidad. Pero esto sólo manifiesta un error de Heidegger y su historia destinal. Y lo cierto es que eliminando este elemento nostálgico, la posición de Sanfranski, en cuanto *política de vida* para la salvación individual, tiene elementos muy atractivos. Como ha escrito Sanfélix: “cuanto más sazonada emocionalmente esté la vinculación al lugar propio, tanto mayor será la capacidad de apertura al mundo y la disposición a ella”[45]. Dejando de lado el desapego que esta actitud representa respecto de la cuestión social, y como, por lo demás, ve el mismo Safranski: “nuestra civilización, en la que crece la participación de los ‘singulares’, ¿no se está transformando en una sociedad de consumidores finales, que, desligados de la cadena de generaciones, sólo se cuidan de sí mismos?”[46]. Obviamente, aunque también Safranski pone su atención en el individuo, no se trata del individuo a la medida del modelo consumista, sino de aquel otro que enfrenta el esfuerzo de transformación, de configuración de la propia vida. Con la esperanza de, en ello, transformar el mundo en “humanidad”. ¿Cómo iniciar esta tarea? Aunque no desarrollado por Safranski, muestra un interesante contraste entre la exigencia, al respecto, de *formación* y el modelo de la *instrucción*, imperante en la ideología pedagogista que pretende hacer de nosotros meras funciones sociales. Como veremos más adelante, los cambios en la institución educativa aparecen como elemento indispensable para proceder a esta transformación de los individuos. Pero en Safranski tal posibilidad en sólo un destello que enseguida desaparece para dejar su lugar ahora al heroísmo romántico: “siempre que el hombre es incitado a desear algo ‘con lo que puede unirse a través de una regular actividad propia’, entra en escena una desgracia. Mientras estemos sugestionados por la frase de que no hay ninguna vida recta en lo falso, será difícil encontrar el valor para averiguar lo recto, la actividad propia por iniciativa de cada uno”[47].

---

[42] R. Safranski, op. cit., p. 111.
[43] Ibíd. p. 112.
[44] Ibíd. p. 113.
[45] V. Sanfélix, op. cit., p. 229.
[46] R. Safranski, op. cit., p. 114.
[47] Ibíd. p. 118.

7. De la política de vida a la Política

Sin duda es cierto que para recuperar el arraigo existencial es necesaria una resolución individual; tomar consciencia de que "quien quiera configurar su propia vida ha de conocer el punto en el que es necesario renunciar a dejarse dar formato y a dejarse informar"[48]. Pero no es menos cierto que la resolución sólo estará a la mano de un puñado privilegiado de figuras prometeicas o superhombres si no se llevan a cabo los cambios sociales e institucionales necesarios. Por lo demás, el modelo basado en el ser ejemplar que pretende transformar el mundo a través de la propia humanidad, ha de resonar, en un mundo saturado de información y, lo que es peor, de desinformación, como una voz en el desierto.

Dicho de otra forma: no parece posible salir de la situación neurasténica sin contar con la sociedad; sin complementar la *política de vida* con la *Política con mayúsculas*[49].

Podemos acusar a los filósofos que renuncia a la Política, de caer en un humanismo elitista[50]. Ya que la receta parece estar reservada a un grupo de individuos privilegiados, héroes o superhombres. En todos los casos de patologías del criterio analizados (por una saturación de nuestros estímulos que imposibilita respuestas adecuadas, por una pérdida de confianza en la realidad o por la imposibilidad de encontrar posibilidades lo suficientemente sólidas), la desmoralización es el resultado de la imposibilidad de apropiación adecuada de posibilidades reales. Y dudo que pueda superarse esta situación sólo a través de un reforzamiento de la libertad individual con recetas conformadas según políticas de vida, porque a mi juicio constituye un verdadero problema civilizatorio. Como escribe Bauman, en nuestra civilización, "se ensancha la brecha entre la individualidad como algo predestinado y la individualidad como la capacidad práctica y realista de autoafirmarse"[51].

Si queremos sobreponernos realmente a una patología de civilización, la terapia, junto a esta política de vida o actuación de los individuos sobre sí mismos, exige un alcance civilizatorio.

La filosofía, en este sentido, no puede renunciar al reto marxista de ayudar a una efectiva transformación de la sociedad. El filósofo no puede dar la espalda a la figura del intelectual. Pero lo cierto es que en la filosofía, y también en el resto de las ciencias sociales y humanidades, se observa un olvido de las propuestas Políticas; de los mecanismos a través de los cuales encontrar vínculos entre las acciones individuales y las colectivas. En unos casos, este olvido es una especie de represión, resultado de la incapacidad o impotencia ante la apariencia de un mundo que sólo parece dejarse dirigir por especialistas o tecnócratas (en su mayor parte, economistas); en otros es producto de lo que podríamos llamar el "prejuicio de la emancipación", la idea de que hay que liberar al individuo de toda norma. En ambos casos el

---

[48] Ibíd.

[49] Z. Bauman, *Modernidad líquida*, FCE, México, 2003 (orig. 2000), p. 44.

[50] Según Slavoj Zizek, es lo que ocurre en el propio Foucault. Este seguiría operando con ideas humanistas, sólo que no tienen la forma del ideal propio de las éticas universalistas, sino una faz estética: "cada sujeto, sin apoyo alguno de normas universales, ha de construir su propio modo de autodominio". Esto hace que Foucault ingrese en la "tradición humanista-elitista". S. Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 1992 (orig. 1989), p. 24.

[51] Z. Bauman, *Modernidad líquida*, p. 40.

resultado es el mismo: los "intelectuales" parecen haber renunciado completamente a la tarea de construir un orden mejor, a toda intencionalidad utópica o, más modestamente, ideal.

Respecto al pensador impotente para la Política, el intelectual parece haber quedado reducido a una especie de "asesor"[52] cuyas obras, que hoy pueblan los estantes de autoayuda de las librerías, son incapaces de conectar lo privado y lo público. No me refiero a lo que hoy se llama asesoría filosófica, una tarea genitiva que en todo caso es reflejo de los tiempos que le ha tocado vivir al pensamiento, sino a la reducción de la filosofía de la acción a función asesora.

Respecto a lo que he denominado "prejuicio de la emancipación", entiendo por tal la idea de que el fomento de la emancipación de los individuos es contrario a todo intento de normalización social. Quizás esta idea era productiva en los tiempos de la "modernidad sólida", en la época en la que la conducta de los individuos se desarrollaba dentro de los límites marcados por el nicho social o clase a la que pertenecía o podía llegar a pertenecer. Pero lo cierto es que el problema de la libertad individual hoy no es consecuencia de un exceso de reglamentación, sino, al contrario, de la ausencia de toda orientación: "el destino de la labor de construcción individual está endémica e irremediablemente indefinido (…) y tiende a pasar por numerosos y profundos cambios antes de alcanzar su único final verdadero: el final de la vida del individuo"[53]. Puede observarse como a lo largo del siglo XX la ideología del Capital ha ido aniquilando a sus enemigos absorbiendo parte de su mensaje, aún a costa de convertirlo a veces en una especie de pesadilla. Es precisamente lo que ha ocurrido con los ideales de emancipación, cuyo cenit fue vivido quizás en mayo del 68. Hartd y Negri han analizado en *Imperio* cómo el enemigo a batir entonces era la ideología de la socialdemocracia y su maquinaría capaz de configurar, en base a rígidas pautas, las vidas de los individuos. En cierta forma, la ideología neoliberal supo hacerse cargo de aquella demanda social e intelectual, pero convirtiendo, entonces, los sueños de emancipación en verdaderas pesadillas. Ya no hay pautas sociales, ni rígidas ni blandas, que precedan a las políticas de vida o, peor, estas han sido abandonadas a la publicidad, de tal forma que la configuración de la propia persona se hace en base a una mísera política de vida reducida al modelo de la mercadotecnia. Y de aquellos que consigan salir de este abominable fango, sólo los portadores de existencias verdaderamente heroicas podrán llevar a cabo la ingente tarea de constituirse a sí mismos, el resto, en su impotencia, estará condenado al retorno al narcótico del consumo. Porque "la ausencia de normas o su mera oscuridad –anomia- es lo peor que le puede ocurrir a la gente en su lucha por llevar adelante sus vidas. Las normas *posibilitan* al imposibilitar; la anomia augura una imposibilidad lisa y llana"[54]. Como ha escrito el sociólogo Richard Sennett, en un mundo dominado por la ideología neoliberal: "La rutina puede degradar, pero también puede proteger"[55]. Una vida sin rutinas es una vida insensata.

---

[52] Ibíd., pp. 70-71.
[53] Ibíd., p.13
[54] Ibíd., 26.
[55] R. Sennett, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2000 (orig.1998), p. 39.

En conclusión, parece iluso, o cuanto menos elitista, pretender encontrar recetas o terapias individuales para males realmente civilizatorios. Es necesario recuperar la figura del intelectual; es necesario que el pensador pase del recetario de políticas de vida a la construcción de grandes relatos sobre el espacio y el tiempo sociales.

8. La tentación de las terapias comunitarista y neoliberal

Una solución intermedia entre las individualistas y las verdaderamente sociales, es la que cree descubrir la opción comunitaria, es decir, la búsqueda de identidades grupales, étnicas, que permitan inmunizar a los individuos respecto a los males del criterio.

Pero por mucho que tienda hoy a parecer políticamente correcto el discurso identitario y sus potenciales inmunológicos, no podemos olvidar ni su conexión con las tendencias fundamentalistas, ni, como indicaba páginas arriba, su impostura. El problema del comunitarismo está en que, como ha escrito Bauman, "toda certeza posterior al pecado original del desmantelamiento de ese mundo real, colmado de rutinas y carente de reflexión, no puede sino ser una certeza fabricada, una certeza burda y descaradamente inventada"[56].

A mi juicio el comunitarismo no constituye una terapia para las patologías del criterio, sino una dimensión del mismo patógeno: una patología de lo político, cuyo resultado es la decadencia del arte del diálogo y la negociación. Y cuando el diálogo se da, cuando el comunitarismo adquiere su faz más dócil, la propia del multiculturalismo, este toma la forma de la despolitización o, dicho de otra forma, de la ideología del capitalismo global[57].

Por otro lado, Sloterdijk, que comenzó su investigación sobre la globalización con una denuncia del escepticismo posdialéctico y por estructuralista y con la apología de los grandes relatos, sí que apunta a una filosofía de acción social, aunque en actitud desaforada y coqueteando con el neoliberalismo. Con un claro apego a la distinción entre mundo histórico y posthistórico de Fukuyama[58], establece una diferencia entre un mundo en el que aún se dan las acciones unilaterales (a las que mira con cierta nostalgia) y aquel que propiamente podemos llamar "mundo globalización": un mundo interior al capital en el que se da una especie de "inmanencia mágica, transfigurada por el lujo y el cosmopolitismo"[59]. Este "Palacio de Cristal" se desarrolla en un interior ampliado, en un espacio ordenado domésticamente y climatizado de forma artificial en el que reina un barullo hedonístico y

---

[56] Z. Bauman, *Modernidad líquida*, 26-27.

[57] Cf. S. Zizek, *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid, 2008, p. 56: "La forma ideológica ideal de este capitalismo global es el multiculturalismo: esa actitud que, desde una hueca posición global, trata todas y cada una de las culturas locales de la manera en que el colonizador suele tratar a sus colonizados: 'autóctonos' cuyas costumbres hay que conocer y 'respetar'. La relación entre el viejo colonialismo imperialista y la actual auto-colonización del capitalismo global es exactamente la misma que la que existe entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo. (…) el multiculturalismo es una forma inconfesada, invertida, auto-referencial de racismo, un 'racismo que mantiene las distancias': 'respeta' la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad 'auténtica' y cerrada en sí misma respecto de la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal".

[58] F. Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Madrid, 1992, cap. 26. De hecho, la obra *Ira y tiempo* (Siruela, Madrid, 2020) de Sloterdijk, es en gran parte, un diálogo con Fukuyama.

[59] P. Sloterdijk, *En el mundo interior del capital*, p. 204

donde los aclamados Derechos Humanos son en realidad el proyecto de una marcha hacia un confort cada vez mayor y una libertad cada vez más entendida como autorrealización de los consumidores. Ante tan desalentador panorama, que destruye lo más humano al mismo tiempo que acrecienta hasta lo insoportable las actitudes paranoides, la tarea de la filosofía consistirá en romper el techo de cristal sobre las propias cabezas a través de una desinhibición de las acciones unilaterales, acciones heroicas que devuelva a los hombres su humanidad. Si tenemos en cuenta que el modelo de héroe que Sloterdijk tiene en mente es el del conquistador aventurero y desinhibido, y que reduce los problemas de la sociedad occidental a los de un hedonismo insustancial, entendemos por qué su propuesta de acción filosófica resulta tan atractiva en los círculos del neoliberalismo más refinado; y por qué el filósofo alemán de moda llega a publicar en esos medios "a favor de la mano dadivosa" y en contra del Estado Social alemán[60], o por qué en su última obra, *Tienes que cambiar tu vida; sobre la antropotécnia*[61], arremete contra el "Estado de Bienestar" con la intención de postular una especie de revolución ética que acabe con la frivolidad de las masas.

Creo que Sloterdijk está bien encaminado al entender que el cambio necesario individual ha de estar apoyado en la acción política, pero su análisis es absolutamente erróneo en la acción política que efectivamente ha elegido. Se entiende perfectamente a estos efectos la iracunda respuesta de Honneth calificando a Sloterdijk de vulgar charlatán neoliberal[62]. Ciertamente, la reducción de la libertad humana a la capacidad de consumo es uno de los detonantes más importantes del nihilismo neurasténico, pero no es su única fuente, y, en todo caso, la solución no debería pasar por acabar con la justicia social, sino, antes bien, por potenciarla a nivel global. A nivel político, el problema no está en la extensión del bienestar, sino en entenderlo sólo en términos de mayor capacidad de consumo. La lógica de Sloterdijk es incoherente, ya que precisamente lo que mantiene viva la maquinaria neoliberal es la creencia en un crecimiento continuo e ilimitado de la economía y que se nutre, precisamente, de la creación irracional de nuevas formas de consumo. Al respecto, Rancière ha mostrado cómo desde el pensamiento neoconservador y neoliberal, se asocia el hedonismo consumista a la democracia, y no a su verdadero motor: el capitalismo[63].

Las proclamas de Sloterdijk recuerdan excesivamente al peor Nietzsche: al que elije la aristocracia frente a la democracia y al que rechaza las movilizaciones obreras contra la explotación laboral[64]. Como en el caso de Nietzsche, el programa de Sloterdijk no funciona a

---

[60] P. Sloterdijk, "La revolución de la dadivosa mano" (Die Revolution der gebenden Hand), *Frankfurter Allgemeine Zeitungel*, 10 de junio de 2009.

[61] Peter Sloterdijk: *Du mußt dein Leben ändern*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009.

[62] A. Honneth, "Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe. Zum neuesten Schrifttum des Peter Sloterdijk", http://www.zeit.de/2009/40/Sloterdijk-Blasen.

[63] Cf. J. Rancière, *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012 (orig. 2005).

[64] Muchos especialistas en Nietzsche han intentado mostrar que la lectura obvia de ciertos pasajes, debía ser reinterpretada "en profundidad" mostrando que si había algún tipo de aristocratismo, este no podía ser entendido en clave política. Nietzsche es un grande, en eso no cabe duda, pero tampoco en que era un antidemócrata y en que no creía en la igualdad de derechos ni en la justicia social. Cf. F. Nietzsche, "El espíritu libre", en *Más allá del bien y del mal*, p. 68. Por lo demás, sus ideas políticas han sido claramente demostradas a partir del análisis de su correspondencia. Cf. R. Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2001, p. 76.

no ser que su propósito sea, de nuevo, la formación de una élite, a través de antropotécnicas, cuyo fin sería, siguiendo siempre a Nietzsche, la salvación de lo único realmente valioso: la alta cultura, respecto de la cual todo es sacrificable, incluida la dignidad humana.

9. La lucha contra el economicismo y la apuesta por la educación

Recapitulemos. Zubiri, Safranski y Sloterdijk coinciden en ver que la superación del nihilismo neurasténico pasa por un cambio, reconfiguración o formación de la propia vida, pero mientras que los dos primeros parecen responsabilizar a los individuos de esta tarea, para Sloterdijk se precisa una especie de antropotécnia solo productiva tras minar las formas de vida que han hecho de los hombres poco más que cerdos. Los filósofos están llamados a participar en la destrucción de esas formas de vida que el filósofo *kínico* identifica con el Estado de Bienestar.

Con Sloterdijk se exige una acción social y cambios institucionales en los que la propia filosofía debe participar; contra él, es ridículo pensar que tales cambios van a ser efectivos alineándose con el neoliberalismo. Muy al contrario, la tarea filosófica, en este punto, pasa por ayudar a mostrar las contradicciones inherentes al actual modelo economicista de la globalización. Muchos de los problemas de nuestro mundo tienen su fuente no en la política, sino en su ausencia, en su impotencia frente a un poder económico global y desenfrenado. Como ha visto Zizek, la filosofía no puede seguir cayendo en la trampa creada por la ideología neoliberal, en su esfuerzo por hacernos creer que es imposible abolir sus normas de juego. Zizek nos recuerda que Lacan sustituía la frase "todo es posible", por "lo imposible sucede". Es labor del intelectual, y por tanto del filósofo, actuar de inmediato (superar la inercia impotente en la que se halla sumido), aun sin saber muy bien qué tiene que hacer[65], porque lo fundamental es no cejar en el rechazo de un orden insoportable.

Sin duda, en la agenda para la construcción de un nuevo orden social, hay un elemento para cuya promoción la filosofía parece haber estado, desde un punto de vista histórico[66], especialmente preparada: la acción pedagógica. Esta debe tener hoy como objetivo fundamental la formación en los individuos de un *carácter* menos vulnerable que posibilite su realización como personas. Es decir, una acción pedagógica cuyo objetivo sea la búsqueda de la virtud.

Ahora bien, para una sociedad en la que la solidez se ha convertido en una carga, los hábitos estables resultan desechables e incluso contraproducentes[67]. En tal panorama, aquel modelo educativo que pretendía enseñar a los niños "a construir sus vidas como casas"[68], resulta ya impracticable. Pero entonces, ¿es hoy, es decir, en un mundo sometido a lo errático e impredecible, posible plantear un modelo educativo formador del carácter?

---

[65] S. Zizek, "Salir de la trampa, y hacer lo imposible", en *Le Monde Diplomatique en español*, noviembre de 2010, pp. 6-7.
[66] Cf. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, Madrid, 1990 (ed. orig. 1958).
[67] Cf. Z. Bauman, *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, p. 28 y 33.
[68] Ibíd. p. 31.

Lo cierto es que "en nuestro volátil mundo de cambio instantáneo y errático, las costumbres establecidas, los marcos cognitivos sólidos y las preferencias por los valores estables, aquellos objetivos último de la educación ortodoxa, se convierten en desventajas"[69]. Por ello la acción pedagógica no puede estar encaminada a la nostálgica recuperación de un modelo hoy inservible, porque para aquel era fundamental la capacidad de ajustarse a los cambios que se iban produciendo, siendo esto imposible para nosotros. Aún cuando eliminámaros de él la desinformación, seguiríamos estando en un mundo sobresaturado informativamente y en él hemos de *aprender* a vivir. ¿Imposible un modelo pedagógico formativo y no meramente instructivo en tales circunstancias? Sea como sea, este es su horizonte de posibilidades, así que más vale recordar de nuevo la afirmación de Lacan: "lo imposible sucede".

En todo caso, con lo expuesto en el presente ensayo, sí que se pueden indicar ciertos objetivos que debería cumplir el modelo: recuperar la verdad, el bien y la belleza como trascendentales de la existencia humana; radicar sobre ellos un campo de creencias firmes; que sirvan como sistema de referencia para la búsqueda y experiencia racional de ideas e ideales. Además, el modelo debe hacerse cargo de la mejor tradición humanista. En este sentido, debe basarse en ideales sólidos de realización humana, esbozos sobre los cuales trabajar en el fomento de los hábitos y formación del carácter necesarios para facilitar una adecuada apropiación de los bienes encaminados a la realización de aquellos ideales[70].

Pero, ¿acaso no es precisamente el humanismo aquello proclamado a los cuatro vientos por la pedagogía contemporánea? Hemos de evitar aquí una confusión. Un modelo humanista de educación tiene que ir más allá del filantropismo dulzón e hipócrita que impera hoy en el pedagogismo. Dulzón en su afán de convertir al educador de una especie de asesor que conciba la realización del alumno como algo que puede ser extraído de su presunto ser interior. Hipócrita en tanto que con este falaz proceder, cuyo resultado es la reducción del carácter de las personas a meros circuitos pulsionales, enmascara su verdadero *telos*: la instrucción de los individuos con el fin de aumentar su rentabilidad económica.

---

[69] Ibíd. p. 37.

[70] Hardt y Negri han desarrollado interesantes análisis sobre el valor de los hábitos en las estrategias emancipadoras, que para ellos tienen que estar basadas en el fortalecimiento del amor entendido como "un proceso de la producción del común y de producción de subjetividad". M. Hardt y T. Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2011 (orig. 2009), p. 190. Un análisis adecuado de los hábitos nos permitirá comprender que "la cuestión no es la de qué invariante define a la naturaleza humana, sino *qué puede devenir la naturaleza humana*" (ibíd., pp. 201-202). Desde este punto de vista, la capacitación o educación en el amor debe considerarse fundamental, ya que este no es innato. Se trata de un proceso de educación sentimental y política en el que configurar nuevos hábitos que permitan transformar al ser humano. La estrategia es fundamental, porque el amor no está garantizado por la naturaleza humana, fácilmente corruptible. Desde mi perspectiva, es preciso introducir un importante matiz en la posición de Hardt y Negri, que module su asunción, como en Rancière, de la noción de *acontecimiento*. Efectivamente, aquellos han suscrito la siguiente tesis de Viveiros de Castro: "Una perspectiva no es una representación porque las representaciones son una propiedad de la mente o del espíritu, mientras que el punto de vista está situado en el cuerpo" (ibíd., p. 137). Obviamente, el cuerpo no es aquí entendido como una sustancia o una forma fija, sino como "una concatenación de afectos o de modos de ser que constituyen un *habitus*" (ibíd.) Desde este punto de vista, las estrategias son construidas como prácticas y no como propuestas de ideas.

El verdadero humanismo siempre supo que el camino a seguir para la realización virtuosa de la persona no se halla en el interior de esta, como una llamada a descubrir, sino en la apropiación de ideales construidos por héroes, líderes, intelectuales, reformadores morales, vidas ejemplares… El nombre es lo de menos. Lo fundamental es la toma de conciencia de la imposibilidad de alcanzar la realización sin tener frente a sí una instancia superior de valoración que sirva como norma.

Una educación verdaderamente humanista debe consistir, por lo tanto, en la mostración al alumno de dichos ideales y en la dotación de herramientas para que se realicen en ellos. Los ideales de realización que uno ha elegido deben ser experienciados para lograr su verificación. Esto ocurre, por un lado, cuando pueden ser conformados a la existencia de los individuos; cuando el ideal pasa de posible a real. Y, por otro lado, en un mundo de creencias múltiples, la verificación es posibilitada también por el encuentro entre distintos ideales; único medio para preservarse contra el dogmatismo; para alcanzar una verdadera justificación y para abrir el camino hacia el universal.

La superación de lo que al comienzo de este trabajo llamé nihilismo neurasténico, debe dotar a los individuos de herramientas para la búsqueda de una escala de valores universales al mismo tiempo que compatible con el reconocimiento del pluralismo cultural. Tal escala no puede ser fundamentada *a priori*, sino sólo perseguida a través de la refluencia que los distintos ideales morales o ideas de realización del ser humano van ejerciendo sobre las creencias. La universalidad, por lo tanto, siempre está en proceso.

Los ideales son propuestas racionales y como tales pueden ser probados en la experiencia. Si aguantan tal prueba, consistente básicamente en la posibilidad que tienen de conformarse a las condiciones materiales y sociales, y en ver si permiten un adecuado encuentro con otros ideales, entonces dichas propuestas adquieren el grado de verdades morales. Los ideales son necesariamente plurales, porque las formas en que se puede realizar el ser humano son múltiples; ningún ideal puede agotar la realidad moral, porque esta realidad es en sí misma abierta, porque la búsqueda racional no tiene en sí misma fin y porque una realización absoluta es incoherente con la locura que caracteriza intrínsecamente al ser humano.

Cuando distintos ideales conformados con la realidad se encuentran, alcanzan un mayor grado de verdad a través de un proceso de universalización. Esta verdad racional, en su refluencia sobre las creencias, hace que estas tiendan a su vez a la universalización. Es así como se logra una escala de valores universales y, aunque pueda resultar paradójico, una identidad de carácter universal.

Junto a las múltiples identidades culturales, que en el mundo actual son necesariamente abiertas, híbridas y mutantes, existe la aspiración a una identidad universal basada en ideales políticos y morales[71]. Por ello somos capaces de reconocernos en determinados valores de carácter político y moral. No tienen razón autores como Huntington al pensar que valores como la democracia, la separación de iglesia y Estado, el Estado de derecho, la protección de las minorías o la libertad para buscar la verdad y la felicidad, sean características culturales de Occidente. Nos identificamos con ellas en tanto que creemos en un proyecto político

[71] T. Todorov, op. cit., p. 113.

universal; forman parte de nuestra identidad, pero no en su dimensión cultural, sino en la universal.

Ambas dimensiones de la identidad son necesarias. A este respecto, escribe Todorov:

> "Aspirar a la identidad, adquirir una cultura, es condición necesaria para construir una personalidad plenamente humana, pero sólo la apertura a la alteridad, cuyo horizonte es la universalidad, y por lo tanto la civilización, nos proporciona la condición suficiente"72. Y a lo mismo apunta Safranski cuando nos recuerda "la fundamental condición antropológica de que la movilidad y la apertura al mundo han de compensarse con la radicación en una lugar"73.

Soy consciente de que la propuesta aquí presentada no contentará ni a los que entienden que vivir sobre un mundo líquido exige prescindir de proyectos o ideales, ni a los que pretenden recuperar una modernidad sólida o nuevos dioses gratificantes. Pero a mi juicio ninguna de estas vías es ya practicable. La primera porque los cantos de sirena de la posmodernidad han perdido todo su encanto: ni aceptamos que en la confusión, la desorientación y la pluralización infinita estén la libertad y una vida mínimamente habitable, ni se nos puede convencer de que sus ideas constituyen elementos subversivos respecto de un poder y un orden económico que son en su misma esencia posmodernos[74]. En lo que se refiere a la segunda vía, es impracticable porque tanto la licuación de la modernidad como la muerte de Dios son fenómenos civilizatoriamente irreversibles.

---

[72] Ibíd., p. 101.
[73] R. Safranski, op. cit., p. 24.
[74] Cf. M. Hartd y T. Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002, (orig. 2000), pp. 131-151.

CAPÍTULO 6

Fenomenología del fin del arte y la estetización. Patologías de la homogeneización

LEOPOLDO LA RUBIA DE PRADO*

1. INTRODUCCIÓN

Desde que en 1828 Hegel finalizase sus *Lecciones de estética* que habían comenzado en 1818, donde aparecería ya el concepto de *fin del arte*, o mejor, el *carácter pasado del arte* hasta 1994 en que Arthur C. Danto publicara "Tres décadas después del fin del arte" los distintos fines (o acabamientos) en los más distintos ámbitos (arte, ciencia, filosofía, historia, etc.) se han ido sucediendo.

"Es indiscutible, señala Gadamer, que todo ser humano debe ser libre y que no deben existir esclavos ni esclavización de ninguna clase. La historia consiste en el intento de realizar este ideal; así lo enseñó Hegel y por eso sigue adelante la historia mundial en la época de las revoluciones que luchan por esta realización" (Gadamer, 1990: 66). En este sentido Francis Fukuyama proclamaba el *fin de la historia* tras la caída del Muro de Berlín, pues occidente se liberaba del yugo totalitario y la libertad era un hecho. Si el ideal buscado a lo largo de la historia es la libertad, una vez conseguida, la historia ha finalizado. Cuestión aparte, aunque no de menor calado, es que la cuota de libertad en los distintos países occidentales no es la misma. Tampoco favorece a la calidad de la democracia la tremenda capacidad de influencia de las grandes corporaciones en las decisiones políticas, percibiéndose que más que de democracia haya de hablarse de lobbicracia. En cualquier caso, Gadamer lo deja claro: aún hay muchos lugares luchando por ese ideal de la libertad; eso sin contar las nuevas (rancias, alguna de ellas como el expansionismo) amenazas para la estabilidad mundial en nuestro estrenado siglo XXI.

A principios del siglo XIX también Auguste Comte proclamaría el *final de la metafísica* en su *Discurso del espíritu positivo*. La era de la metafísica había acabado, como pone de relieve en su "teoría de los tres estadios" (religioso, metafísico o filosófico y positivo o científico), dando paso al estadio positivo o científico como forma de dar cuenta cabal de los acontecimientos.

* Universidad de Granada. llarubia@ugr.es

En el siglo XX Martin Heidegger llevó “hasta el fin, señala Gadamer, la misma tesis al prever —como la visión del último ser humano de Nietzsche— el fin de la filosofía en la proximidad del desinterés general en relación con la cuestión del ser en la era de la perfección técnica mundial, que necesita una mentalidad diferente” (Gadamer, 1990: 66).

Recientemente Hans Maes señalaría los distintos *endismos* propios de los años 80 a propósito del artículo “El fin del arte” escrito por Danto en 1984. Justo unos años antes Richard Rorty había declarado el final de la filosofía así como Michael Foucault el fin de la política (Maes, 2004: 59). En 2002 Leon Rosenstein llegaría a hablar, incluso, del final de la teoría del arte.

En 1965 el filósofo francés Paul Ricoeur acuñaría la expresión “filósofos de la sospecha” refiriéndose a Marx, Nietzsche y Freud quienes desenmascaran la falsedad escondida tras los valores ilustrados de racionalidad y pretensión de verdad que revelan el insuficiente nivel de análisis en torno al concepto cartesiano de sujeto que inauguraba la modernidad. Para Marx, el sujeto es lo que hace de sí mismo, pero si lo que hace le es sustraído queda alienado, situándose esta categoría como ineludible en el contexto del capitalismo. En Nietzsche el sujeto moral se construye con valores inculcados (heterónomamente) que acarrea como una pesada carga de la que es preciso desprenderse. Para Nietzsche, además, la verdad es una mentira colectiva que se mantiene por razones o necesidades de utilidad social. En cuanto a Freud, el sujeto cartesiano, lejos de constituir una entidad nítida y transparente, alberga una vertiente de suma importancia prácticamente inaccesible como es el inconsciente. En definitiva, se trata del principio del fin de la realidad tal y como nos la habían contado. Los pilares aparentemente firmes sobre los que se sustentaba la visión del mundo construida tras la Ilustración y el Romanticismo se fueron haciendo trizas. Ludwig Feuerbach redujo la religión a antropología y Charles Darwin torpedeaba con su teoría de la evolución de las especies nada menos que el *Génesis*. A principios del siglo XX autores como Hugo Von Hofmannsthal ponían de manifiesto su desconfianza en el proceso mismo de la comunicación, como queda patente en su *Carta de Lord Chandos*.

Cabría preguntarse si un paisaje de crisis (cambio de rumbo en el estado de cosas) prácticamente generalizado, de desmitificación, desmoronamiento y ocaso, de finalización, en definitiva, de concepciones aparentemente bien asentadas no podría subsumirse bajo un concepto más amplio como el del *fin de las certezas* que afecta, inclusive, a la aparentemente invulnerable ciencia como queda patente en el *principio de incertidumbre* de Heisenberg.

En este panorama de crisis y renovación, pero también de reformulación y nuevas propuestas es preciso enmarcar la situación que se fue gestando a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y gran parte del siglo XX. Es por ello por lo que pretendo reflexionar en torno al fin del arte, su significado y consecuencias y también cuál es la situación actual del arte a partir de un horizonte de desdefinición que paradójicamente tiene su contrapunto en el proceso de estetización global.

Con objeto de esclarecer la situación actual recorreré el itinerario desde su origen: Hegel. A partir de ahí y hasta llegar a las propuestas más actuales, ya situadas en el siglo XXI, poder captar con perspectiva la evolución del problema, las propuestas actuales y mi propia visión

particular a partir de los conceptos de *frontera* y *secuencia* (planteamiento de problemas en el arte que precisan o a las que se le busca una solución). Dichos conceptos podrían sernos de utilidad para percibir en qué medida la propia desdefinición actual del arte no representa una frontera que se ha ido ampliando y por tanto constituyendo realidad artística y en qué medida tras esa ampliación, a veces sólida, a veces descerebrada, se ha materializado en que determinadas vertientes del arte tengan algo más que proponer por el momento y qué cabe esperar en cuanto a su futuro.

2. FENOMENOLOGÍA DEL FIN DEL ARTE

Como he señalado, en las últimas décadas, y mucho antes, hemos asistido a un fenómeno sugerente y provocador: la temática de las diferentes finalizaciones de los más variados ámbitos, sin embargo, nada de esto es nuevo; en realidad ya fue pronosticado en su momento por Hegel y aunque nada parecía haber terminado en aquella época: la historia continuó, se siguieron haciendo obras de arte y también filosofía, la cuestión radicaba no tanto en la muerte o el fin de estos ámbitos, sino en un cambio en el curso de los mismos.

En el ámbito de la pintura, a principios de los años 70 del pasado siglo los artistas más insignes del denominado hiperrealismo y fotorrealismo como Richard Estes, Chuck Close o el artista español Antonio López representaron la más alta cuota de fidelidad en el ámbito de la *representación* (en el sentido de semejanza visual). Tras ellos, podría quedar clausurado el paradigma mimético siempre que éste se conciba como copia. La diferencia entre una obra fotorrealista y una fotografía era imperceptible, con lo cual se podría hablar del fin de la pintura en cuanto representación mimética o copia. Algo finaliza cuando se consigue el objetivo buscado.

Años antes, concretamente a finales de los 50 Ad Reinhardt, teórico, pintor y autor de "Doce reglas para una nueva academia" afirmaba en una entrevista concedida a Bruce Glaser: "Estoy haciendo las últimas pinturas que se pueden hacer" (Reinhardt, 1975: 13), refiriéndose a sus pinturas negras (black paintings). En su búsqueda de la pureza (y depuración o purga) de la pintura cuyas intenciones quedaban plenamente plasmadas en su texto de 1957 "Doce reglas para una nueva academia" (no textura, no pincelada o caligrafía, no dibujo, no formas, no diseño, no colores, no luz, no espacio, no tiempo, no tamaño ni escala, no movimiento, no objeto, sujeto ni cuestión alguna) dejaba tremendamente restringidas las posibilidades de la pintura. Su propuesta ultra ortodoxa en pro de la pureza y la autonomía del arte dejaba tan poco margen a la pintura que clausuraba tanto el ámbito de la expresión como el de la representación, aunque esta última no por la vía de una pintura relamido mimética, como la de los hiperrealistas, sino porque la representación del mundo exterior no es asunto de la pintura, según el conspicuo pintor. Tampoco la expresión del mundo interior lo es, según sus reglas, con lo cual sus pinturas negras no podían ser sino lo único que se podía ya hacer. Sin embargo, también en sus "Doce reglas para una nueva academia" plantaba una semilla que traería jugosos frutos: "Más es menos (…) Menos es más" (Reinhardt, 1975: 204-205). Si la pintura ha sido consumada, ¿qué queda? Con esa, aparentemente sencilla fórmula Reinhardt

dejaba las puertas abiertas a la aplicación de sus doce reglas al mundo de la tridimensionalidad, propiciando así Reinhardt la aparición del Minimalismo. Fin de algo, comienzo de otra cosa.

No mucho después, en abril de 1964 Andy Warhol presentó en la galería Stable de Nueva York sus famosas *Brillo Box*, una obra de arte salida de la estantería del supermercado para quedarse en la vitrina de un museo, que ocasionó una gran conmoción en la sociedad y una nueva polémica en los círculos intelectuales y del mercado del arte. Las diferencias entre estas *Brillo Box* y las cajas de estropajo enjabonado del mismo nombre diseñadas por James Harvey eran imperceptibles, como señala Arthur Danto, dando lugar a la pregunta de qué hace que algo sea una obra de arte cuando no hay ninguna diferencia entre lo que es una obra de arte y lo que no lo es (Indiscernibles perceptivos). Para Danto aquel acontecimiento representaba lo que denominó *fin del arte* (que no fin de la práctica artística) tomando como referente las reflexiones del que consideraba su maestro: Hegel. El asunto no era baladí y se convirtió en un punto de inflexión en la reflexión en torno a la naturaleza del arte. Si cualquier cosa podía ser arte nada lo era. La buena noticia es que, efectivamente, cualquier cosa puede ser arte, pero eso no quiere decir que todo lo sea. Este hecho dio lugar a una reflexión ya añeja, implícita en la *Estética* de Hegel que se reavivaría tras comprobarse esta condición de desdefinición del arte que algunos autores ponían sobre el tapete a partir de ese momento.

La pregunta en torno a la naturaleza del arte era de máxima actualidad en aquellos tiempos. El arte se había convertido de un tiempo a entonces en filosofía del arte. Así, el artista conceptual Joseph Kosuth en "Arte y filosofía I y II" (1966) escribía: "Actualmente ser artista significa preguntarse por la naturaleza del arte" (Kosuth, 1977: 66). Pero además, en aquel momento, poco después de que Warhol presentara sus *Brillo Box*, Kosuth certificaba, en una línea abierta algunas décadas antes por Marcel Duchamp, que la idea artística y el arte son lo mismo prescindiendo, por tanto, de la vertiente estética, tanto de la belleza como de la materialización sensible de la obra afirmando: "es necesario separar la estética del arte" (Kosuth, 1977: 64). La renuncia a lo estético, señala García Leal, "en su doble acepción de presencia sensible y de forma bella, tiene su más firme precedente en Marcel Duchamp. Su postura hay que entenderla dentro del marco de la oposición a lo que él llamaba pintura meramente retiniana, la pintura que sólo se ofrece a la visión, sin apelar a otros dominios de la mente, que únicamente representa la apariencia externa, la superficie coloreada de las cosas, que tiene pues como ideal el que la imagen pictórica sólo sea un calco de la imagen que se forma en nuestra retina por efecto de los rayos de luz que desprenden los objetos" (García Leal, 2010: 31).

La función del arte, como cuestión, señalaba Kosuth, "fue originalmente planteada por Marcel Duchamp. La verdad es que podemos otorgar a Duchamp la responsabilidad de haber dado al arte su propia identidad" (Kosuth, 1977: 66). Con los *ready-mades* Duchamp cambió la naturaleza del arte. Que para Kosuth, inspirándose en Duchamp, la estética no tuviera la menor importancia para el arte significaba la ruptura de un matrimonio de milenios, lo cual abría las puertas (o la Caja de Pandora) a las propuestas artísticas más audaces concebibles.

La pregunta por la naturaleza del arte fue central en aquellos momentos, pero el planteamiento tenía solera: lo puso sobre el tapete Hegel: "El arte nos invita a contemplarlo de manera reflexiva… con objeto de descubrir científicamente su naturaleza" tal y como lo viene a traducir Danto en "El fin del arte" (Danto, 1995: 54). En el texto de Hegel podemos leer: "El arte nos invita a la consideración pensante, y no por cierto con el fin de provocar arte de nuevo, sino de conocer científicamente qué es el arte" (Hegel, 2011: 14).

2.1. El carácter pasado del arte (Hegel), el fin del arte y sus derivas (Gadamer y Patočka)

Para Hegel el arte es la manifestación sensible de la Idea y aunque si bien la tarea del arte consiste en hacer que la Idea sea accesible a nuestra contemplación bajo una forma sensible, por otro lado deja claro qué es lo central de su sistema, que no es sino Dios, el contenido:

> El arte se desarrolla, pues, como un mundo; el contenido, el objeto mismo está representado por lo bello, y el verdadero contenido1 de lo bello es el Espíritu. Es el Espíritu en su verdad, es decir, el Espíritu Absoluto como tal, lo que constituye el centro. Se puede decir, incluso, que esta región de la verdad divina que el arte ofrece a la contemplación intuitiva y al sentimiento constituye el centro del mundo del arte entero, centro representado por la figura divina, libre e independiente, que ha asimilado completamente todos los lados exteriores de la forma y de los materiales, haciendo de ellos la perfecta manifestación de ella misma. Es Dios, es el ideal lo que constituye el centro. Dios, al desarrollarse, se convierte en el mundo (Hegel, 1985: 144).

La estética de Hegel es contenidista, frente al formalismo kantiano. Para Hegel, frente a Kant, el arte es superior a la naturaleza porque es una manifestación (no mecánica) del Espíritu.

El *carácter pasado* del arte se refleja con claridad en Hegel en un doble sentido:

1.- *Pasado* porque hubo un tiempo donde había una adecuación entre la Idea y la forma; entre la Idea y la manifestación sensible (obra de arte) de la misma; entre contenido y forma, y aquel tiempo fue el de la escultura griega (que forma parte del pasado). Este es el sentido explicitado en las *Lecciones de estética*.

2.- *Pasado* porque en la tríada que compone el Espíritu absoluto (arte, religión y filosofía, por orden jerárquico creciente), el arte, siendo muy importante, no deja de ser una forma sensible que no alcanza en rigor la inmaterialidad del Espíritu de la que, finalmente, da cuenta la filosofía. Este es el sentido implícito en la *Fenomenología del Espíritu*.

Pero este doble sentido es ampliado por Hans George Gadamer en "¿El fin del arte? Desde la teoría de Hegel sobre el carácter pasado del arte hasta el antiarte de la actualidad". En dicho artículo Gadamer se centra más en el concepto de fin o muerte del arte que en el carácter pasado del que habla Hegel.

---

[1] Es interesante destacar que si bien Hegel pone el énfasis en el contenido, Kant lo hacía en la forma; que si la reflexión de Kant gira en torno a la belleza natural (y su extrapolación, en mi opinión, al arte, pero siempre como extrapolación y de manera inferior), la reflexión hegeliana gira en torno a la belleza en el arte, muy superior a la belleza natural puesto que es la manifestación del Espíritu. Formalismo kantiano, frente a contenidismo hegeliano. La belleza natural kantiana frente a la belleza en el arte hegeliana, como manifestación de la Idea y el Espíritu.

3. Para Gadamer "la audaz tesis del carácter pasado del arte quiere ser mucho menos de lo que se cuenta en general, una crítica del arte de su propia época (Gadamer, 1990: 67). Gadamer no explica esta afirmación, pero bien podría ser que Hegel, en realidad, no quisiera más que hacer mención al hecho de que si el arte muestra el Espíritu de un pueblo, en el Romanticismo alemán, que es un arte profundamente subjetivo, al estar tan ensimismado y ser tan narcisista estaría ya desvinculado de dicho espíritu y esa sería de alguna manera la muerte del arte tal y como él la contempla, no como praxis. En otras palabras: si el arte es la manifestación sensible de la Idea, de un Espíritu que se despliega a través de la historia y el arte en el Romanticismo alemán no representa ya el espíritu del pueblo, esa desvinculación que sí había existido anteriormente, se convierte en la *muerte del arte*.

4. Gadamer, asimismo, sostiene que "lo que surgió en el siglo XIX fue algo decididamente nuevo que determinó el progreso del arte. Fue el fin de la gran evidencia de la tradición cristiano-humanística (…) Y es precisamente esto lo que entonces tocó a su fin, la evidencia de la tradición cristiano-humanística" (Gadamer, 1990: 69). Para Gadamer esto queda patente en la arquitectura tras el barroco y rococó. Con el fin del influjo del cristianismo en el arte se llega al final de una etapa. No se deja de hacer arte, pero los derroteros son a partir de entonces muy distintos. Esta nueva acepción de final de una etapa y comienzo de otra, de ciclos en el seno del arte, de cambios de paradigma, etc., corrió una gran fortuna en autores posteriores, como tendremos ocasión de comprobar.

Respecto al primer sentido del carácter pasado del arte**,** el arte sería, la reconciliación de los dos mundos (sensible e inteligible o espiritual, que no es sino la popular distinción platónica) que debe encontrarse en lo bello (lo bello es la apariencia del bien). En el arte clásico Dios está presente en la escultura. Se trata del igualamiento estético, la participación en algo común, lo único que hace posible esta solidaridad es la recepción. La coincidencia entre idea y manifestación sigue siendo en cierto sentido una definición válida de lo bello en el arte, pero en los siglos XIX y XX ya no ha sido una definición evidente, aceptada por consenso general[2]. Gadamer hace mención a una pérdida, probablemente vinculada al tercer sentido que vimos anteriormente. El pueblo había quedado excluido en el Romanticismo de la identificación entre la Idea y su materialización sensible. Esto constituiría una pérdida, "y como a todas las pérdidas sentidas le corresponde una necesidad y un esfuerzo por recuperar lo perdido. Esto marca el arte de los modernos" (Gadamer, 190: 73). Se supera la pérdida al reintroducir al receptor: "De este modo se recuperará en una nueva unidad lo clásico o lo moderno distanciado, y esto será un trabajo no sólo para el creador, sino también para el receptor" (Gadamer, 1990: 75). El discurso de Gadamer, en cualquier caso, no forma parte de las letanías que giran en torno al fin del arte. Para Gadamer cualquier hipotético fin del arte será el comienzo de un arte nuevo[3].

Jan Patočka trata la temática del fin del arte en su obra *Platón y Europa* recogiendo el testigo hegeliano. Patočka, firmante de la *Carta 77* y por tanto sensibilizado por cuestiones

[2] Cfr. Gadamer, pp. 72-73.
[3] Cfr. Gadamer, p. 83.

morales y políticas[4], vincula cuatro líneas argumentales: en primer lugar, el carácter pasado del arte (y la misión que el arte tuvo otrora); en segundo lugar, su juicio poco edificante del arte actual; en tercer lugar, la crisis espiritual de nuestro tiempo y, por último, la desdefinición del arte donde no queda claro el ámbito del reconocimiento entre lo que es arte y lo que no:

Hace más de cien años, Hegel se preguntaba si el arte no había llegado ya al final de su curso. No es que ya no haya obras de arte logradas, sino que, afirma Hegel, la misión espiritual general del arte, la reconciliación del espíritu con la realidad sensible, finita, ha sido ya colmada y está concluida. Al arte no le queda ninguna gran misión histórica; el arte mismo lo siente y se aproxima al no arte para superarse en él. Pero hay indicios que parecerían dar testimonio de que, en cierto sentido, el arte sufre en el presente una crisis semejante a la de los otros dominios espirituales: no tanto por haberse evadido de la realidad, como en la medida en que ha borrado la frontera entre el arte y el no arte (Patočka, 1991: 215).

2.2. El fin del arte en Arthur C. Danto ("El fin del arte" y "Tres décadas después del fin del arte")

En "El fin del arte" (1984), Arthur Danto plantea tres modelos histórico artísticos[5] en su búsqueda de sentido: el modelo mimético, el modelo expresivo y el modelo de autoconocimiento —de inspiración hegeliana—, siendo éste último el que le interesa a Danto porque presupone los anteriores, casi dialécticamente.

1) *Modelo mimético lineal o progresivo*: "El progreso en cuestión se ha planteado en gran parte en términos de duplicación óptica (…) suministrar experiencias visuales de efectos equivalentes a las proporcionadas por los objetos y escenas reales" (Danto, 1995: 34). Progresivo por la disminución de la distancia entre representación y realidad, por ejemplo a través del ilusionismo (engañar a los sentidos, que no al espectador), de la perspectiva, etc. Hicimos referencia a él previamente al tratar la cuestión del hiperrealismo, pero toca techo (o fondo, según se mire) en el momento en que apenas hay diferencia alguna con una fotografía,

---

[4] Carta que firmaron numerosos artistas (como Vaclav Havel, Pavel Kohout o Jaroslav Seifert) comprometidos políticamente y que por tanto creían en la responsabilidad de los intelectuales y artistas en el curso de los acontecimientos políticos derivados de la Primavera de Praga.

[5] Otros modelos son los siguientes: Modelo de Vasari. El modelo progresivo de la historia del arte tiene su origen en él, quien en palabras de Gombrich "identificó la historia estilística con la conquista gradual de las apariencias naturales" (Danto, "El fin del arte", 33). Según Danto, éste es también el punto de vista de Gombrich. Este modelo respecto a la historia de la pintura "llega realmente a un fin" (Danto, "El fin del arte", 33). La propuesta de Vasari tiene dos vertientes: a) biográfica, que no explica nada y b) biológico progresiva: donde habla de la infancia, juventud y madurez del arte. Modelo de Wölfflin**.** Aunque Heinrich Wölfflin es formalista (plantea una evolución interna de la forma), en sus *Reflexiones sobre la historia del arte*, plantea algo en cierto modo análogo a la segunda vertiente del modelo de Vasari: un estilo pasa por una fase arcaica, otra clásica y otra barroca: "Cada estilo, en un momento dado, tiene su barroco" (34). Modelo dialéctico: este modelo, inspirado en Hegel y Fichte sostiene que el desarrollo de un fenómeno (que bien podría aplicarse al arte) pasa por tres fases: tesis, antítesis y síntesis. El propio Danto parece, de alguna manera utilizarlo en su exposición de los tres modelos. Modelo de Kubler: es de gran operatividad y puede encontrar cierto progreso incluso en la teoría de la expresión dado que hasta en ésta se puede hablar de problemas y soluciones que plantea el propio medio, es decir, de secuencias abiertas y cerradas. Abiertas cuando a un problema del propio medio artístico se le buscan soluciones. Por ejemplo: ¿la escultura puede ser móvil? Calder solucionó este asunto. Secuencia cerrada.

y aunque se trate de una historia optimista, ahí muere. Encuentra su aplicación básicamente en el arte mimético, en la pintura, la escultura y el cine (paso del blanco y negro al color, así como la introducción del sonido, sensurround, 3D, holografía, etc.). Sería posible, afirma Danto, "hablar del fin del arte, al menos como disciplina progresiva" (Danto, 1995: 42) y sentencia: "hemos abandonado en mayor o menor medida este modelo histórico-artístico; la producción de equivalencias perceptivas ya no nos deslumbra" (Danto, 1995: 42). Si no fuéramos más allá de este modelo nada podríamos decir del arte abstracto, por ejemplo. Tesis.

2) *Modelo expresivo*, basado en la teoría de la expresión (expresar las emociones del artista). Representa una ruptura con el modelo de las equivalencias perceptivas. "La pintura de Matisse, señala Danto, no remite a la historia de las equivalencias perceptivas" (Danto, 1995: 45). Los pintores, más que representar, estaban expresando algo y en determinadas obras, como en *La raya verde* de Matisse, donde una raya verde recorre la nariz de la esposa del pintor, se requiere un complejo acto de interpretación por parte del espectador. En tanto remite a una experiencia privada del artista (y a modos expresivos por él elegidos que incluyen la deformación con objeto de intensificar los aspectos por él elegidos), no puede haber más que una sucesión, pero no una progresión, es decir, una secuencia evolutiva como lo permitía el concepto de representación mimética. Incluye las experiencias del primer modelo y otras muchas formas de arte que la mímesis no puede caracterizar con facilidad. Según este modelo, no tiene sentido plantear el fin del arte, pues la subjetividad del artista puede ser inagotable: "Sólo podemos plantearnos que el arte tiene una historia que responde al modelo progresivo si concebimos el arte como representación; si por el contrario, lo concebimos como mera expresión, o como la comunicación de sentimientos, tal como hace Croce, entonces no tendremos una historia de ese tipo, y no tendrá sentido plantearse la cuestión del fin del arte, precisamente porque en el concepto de 'expresión' está implícito ese tipo de inconmensurabilidad en el que a cada cosa le sucede otra" (Danto, 1995: 48). Antítesis.

Lo cierto es que tras el descubrimiento de Altamira difícilmente se puede hablar de linealidad o progreso, pues algunas de aquellas pinturas pueden ser consideradas de un nivel tan alto como las propias pinturas de Miguel Ángel.

3) *Modelo de autoconocimiento (del arte).* En la búsqueda de un sentido al devenir histórico-artístico, el modelo mimético progresivo muestra profundas carencias, pero también el modelo expresivo. El éxito de la teoría expresiva consistió en que fue capaz de explicar el arte de manera uniforme, es decir, como expresión de los sentimientos; su fracaso en que sólo tenía un modo de explicar todo el arte. Hay obras (por ejemplo de Manzoni, Kawara, Hirst, etc., etc.) que no caen bajo ninguno de los anteriores paradigmas, de ahí que sea preciso un tercero. La teoría de Hegel, señala Danto, "supone la existencia de una genuina continuidad histórica, e incluso una forma de progreso. El progreso en cuestión no equivale al incremento de una refinada tecnología de equivalencia perceptiva, sino que es una especie de progreso cognitivo, en el que se supone que el arte se aproxima progresivamente a ese tipo de cognición. Cuando se logra dicha cognición, el arte deja de ser necesario. El arte es un estadio

transitorio en el advenimiento de cierto tipo de sabiduría" (Danto, 1995: 48). Esa cognición consiste en el conocimiento de lo que es el arte.

En "Tres décadas después del fin del arte" (1994) Danto proclama: "realmente se había producido una especie de cierre en el desarrollo histórico del arte, que había llegado a su fin una era de asombrosa creatividad en Occidente de probablemente seis siglos, y que cualquier arte que se hiciera en adelante estaría marcado por lo que yo estaba en condiciones de llamar carácter *poshistórico*" (Danto, 2010: 49). El arte, como Hans Belting sostiene, tiene su comienzo[6] hacia el año 1400, y una duración de seis siglos; posteriormente, a partir de este hito que representa la exposición de Warhol de 1964, el arte entra en un periodo distinto: el periodo poshistórico. ¿Y qué había sino arte antes de 1400? No es que no hubiera arte, sino que lo que denominamos arte, anterior a 1400, no tiene esa consideración en aquel momento.

"Tres décadas después del fin del arte" (1994) representa con a "El fin del arte" (1984) un modo de reforzar algunas de las tesis expuestas en su primer texto, una defensa frente a posibles réplicas y una ampliación tanto en el ámbito filosófico como en el de consecuencias políticas de su pluralismo estético; es más, me atrevería a decir que "Tres décadas después del fin del arte" es un texto en el que con la coartada del pluralismo estético quiere dar cobertura al pluralismo político frente al dogmatismo.

El fin del arte tuvo lugar en 1964, con motivo de la exposición de Warhol donde éste presentaba sus *Brillo Box*. En ese momento, el arte había empezado a acabar pues origina el problema de los *indiscernibles perceptuales*, consistente en la imposibilidad a simple vista de diferenciar entre dos objetos idénticos, uno de los cuales es una obra de arte, en "cuál es la diferencia entre una obra de arte y algo que no es una obra de arte cuando no hay entre ellas una diferencia perceptual interesante" (Danto, 2010: 66), en palabras del propio Danto. A partir de entonces cualquier otra obra que se produzca posee un carácter posthistórico.

Lo cierto es que en virtud de las eras en que Danto divide el devenir del arte (era del arte, era de los manifiestos y el arte después del fin del arte) entiende que desde Hegel el arte comienza a reflexionar sobre su propia naturaleza. La era de los manifiestos hace especial hincapié en ello. Danto está de acuerdo en que en los manifiestos se busque la naturaleza del arte (para Danto la pregunta filosófica correcta es la relativa a la naturaleza del arte), pues la era de los manifiestos introdujo la filosofía en el corazón de la producción artística, pero discrepa profundamente (y ello por razones de consecuencias políticas) de la verdad excluyente, acaso dogmática, que sostienen: Malevich ("la única dirección significativa para la pintura era el cubismo-futurismo"), en 1913; Mondrian ("el verdadero arte como la verdadera vida sigue un único camino"), en 1937; Reinhardt ("hay solamente un arte"), en 1957, etc., son claros ejemplos de lo que Danto no está dispuesto a aceptar, sobre todo, insisto, por los paralelismos que establece entre arte y política. Dogmatismo en arte implica

[6] Larry Shiner, sin embargo, sostiene: "El arte, entendido de manera general, es una invención europea que apenas tiene doscientos años de edad. Con anterioridad a ella teníamos un sistema del arte más utilitario, que duró unos dos mil años y, cuando esta invención desaparezca, con toda seguridad le seguirá un tercer sistema de las artes. Es muy probable que lo que algunos críticos temen o aplauden como muerte del arte, de la literatura o de la música seria no sea sino el final de una determinada institución social cuyo origen se remonta al siglo XVIII" (Shiner, 2014: 21-22).

según su particular visión, dogmatismo en política, *ergo*, pluralismo artístico implica pluralismo político. Fraternidad estético política. Nada más naïve[7].

La vertiente que Danto rechaza de los manifiestos es la de quienes se erigen portadores de una verdad absoluta (en arte u otros ámbitos): "Declarar que el arte ha llegado a un fin significa que este tipo de crítica ya no es lícita. Ningún arte está ya enfrentado históricamente contra ningún otro tipo de arte. Ningún arte es más verdadero que otro, ni más falso históricamente que otro" (Danto, 2010: 57). No puede haber ahora ninguna forma de arte, señala, históricamente prefijada declarando que los relatos histórico-artísticos dogmáticos, los de los manifiestos, serán en adelante falsos. A Danto no le resulta coherente identificar la esencia del arte con un estilo particular, de ahí deriva su pluralismo.

El arte posthistórico se caracteriza por un pluralismo radical, en virtud del cual no puede haber ningún estilo, ninguna forma de arte históricamente prefijada, lo que lo vincula al fin de los grandes relatos modernos que tiene lugar en la posmodernidad; ello supone una crítica a los manifiestos de las vanguardias. Las consecuencias de este pluralismo radical caracterizan al arte posthistórico. Por un lado, es propio del momento posthistórico de la historia del arte:

1) el ser inmune a los manifiestos[8]. Danto señala que "la verdad profunda del presente histórico se vincula con el fin de la era de los manifiestos; porque la premisa subyacente en los manifiestos del arte es filosóficamente indefendible. Un manifiesto singulariza el arte que él justifica como verdadero y único, como si el movimiento que expresa hubiera hecho un descubrimiento filosófico de qué es esencial en el arte" (Danto, 2010: 65). Danto acepta que en la era de los manifiestos el arte se pregunte por su naturaleza, pero rechaza que cada manifiesto defienda como única su propia propuesta. De ahí el pluralismo defendido por Danto que, obviamente, se desmarca y se hace inmune a los manifiestos. Para Danto "el verdadero descubrimiento filosófico es que no hay un arte más verdadero que otro y que el arte no debe ser de una sola manera" (Danto, 2010: 65). Los manifiestos, por tanto, son falsos como explicación total del arte, pues afirman un estilo a costa de negar su estatus de arte a los demás. Así, fin del arte significa el fin de cierta narrativa que se ha desplegado en la historia

[7] Para profundizar en este asunto ver mi artículo "Medio siglo después del 'fin del arte' y la refutación de su tesis. La propuesta política de Arthur C. Danto y la coartada del pluralismo artístico", en KIERESIA, H. (ed.): *Sztuka i realizm. Art and reality*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2014, p. 119-132.

[8] En realidad, Danto reconoce que los manifiestos siguen existiendo (aunque sitúe la era de los manifiestos entre 1828 y 1964). Según él, la mayoría de las revistas más influyentes como *Artforum*, *October* o *New Criterion* son manifiestos escritos en serie. Se agradece en Danto, un crítico de arte, que su espíritu crítico pueda entrar en colisión con el gremio. La era de los manifiestos no ha terminado, aunque el arte posthistórico es inmune a ellos. Lo que me resulta más problemático es asumir la correspondencia que establece entre manifiestos e inquisición: "La conducta de la crítica del arte en el periodo moderno (…) Parece tratarse de autos-da-fe –promulgaciones de fe-, quizá un significado alternativo de 'manifiesto' con la implicación de que quien no los suscribe debe de ser suprimido, como un hereje" (Danto, 2010: 59), con lo cual los críticos de las revistas antes señaladas se convertirían en inquisidores. Sinceramente creo que Danto se equivoca con esa simplificación, pero el error está en el punto de partida: los manifiestos no son dogmáticos; si su lenguaje da la sensación de taxativo no es por otra cosa que debido a que lo que sostenían en el momento en que lo sostenían precisaba de un tono de rotundidad como de quien quema las naves, de quien se embarca en un viaje sin retorno. No debía ser fácil pintar un cuadro blanco sobre blanco en 1919 por parte de Malevich o negro sobre negro por parte de Rodchenko en aquella misma época sin una mínima justificación. La perspectiva histórica que Danto exige en otros ámbitos no la contempla ante una situación de cambio de paradigma en el arte en una época tremendamente complicada (dictaduras, totalitarismos, antisemitismo, etc., etc.).

del arte durante siglos, y que ha alcanzado su fin al liberarse de los conflictos de una clase inevitable en la edad de los manifiestos (Danto, 2010: 69). Arte posthistórico es aquel que está más allá de la historia, de manera que cualquier estilo que se produzca en este momento temporal del espíritu cae ya fuera de los vínculos causales que pudiera establecer cualquier filosofía de la historia, manifiesto o gran relato legitimador.

2) Según Danto, Warhol dejó claro que una obra no debe de ser de una manera en especial, puede ser una caja de estropajo o una lata de sopa (recordemos la cuestión de los indiscernibles perceptivos), o sea, que cualquier cosa puede ser arte, que es otra de las características de este periodo posthistórico. Esta consecuencia tiene una dimensión filosófico histórica. Sólo se ha podido llegar a esta conclusión tras rebelarse la naturaleza del arte en este momento, no antes. A partir de aquí nos situamos en un momento histórico en la praxis artística distinto: el arte después del fin del arte o arte posthistórico: "Una vez que la pregunta ha sido traída a la conciencia en un determinado momento del desarrollo histórico del arte, ha sido alcanzado un nuevo nivel de conciencia filosófica" (Danto, 2010: 68). Quedan claras las resonancias hegelianas. El fin del arte habría que contextualizarlo en el sentido de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, pues el arte ocupa un lugar jerárquicamente menor en relación a la religión y la filosofía dado que la filosofía otorga el nivel de autoconsciencia y autoconocimiento de lo que ha sido el devenir y revela la naturaleza del propio concepto. El arte, señala Danto (aunque entiendo que se refiere al arte posthistórico), "no carga con la responsabilidad de su propia definición filosófica. Esto es tarea de los filósofos del arte" (Danto, 2010: 68). En la era de los manifiestos las diferentes propuestas artísticas llevaban consigo un manifiesto legitimador. El arte estaba vinculado a la filosofía del arte. El artista y el filósofo eran la misma persona. Y es verdad que en la actualidad es preciso ir pertrechado de teoría y filosofía del arte a una exposición y galería de arte contemporáneo, pero el artista ya no se ocupa de legitimar su propuesta, pues la suya es tan legítima como cualquier otra. "El verdadero descubrimiento filosófico es que no hay un arte más verdadero que otro" (Danto, 2010: 65).

3) De ningún modo las obras de arte necesitan parecerlo, dado que una definición filosófica del arte debe ser compatible con cualquier tipo de arte, con el arte puro de Reinhardt, pero también con el ilustrativo y decorativo, figurativo y abstracto, antiguo y moderno, de Oriente y de Occidente, primitivo y no primitivo" (Danto, 2010: 68). Evidentemente Danto, que es un esencialista y que nos ha proporcionado su propia definición de arte piensa que una definición debe de capturar todo sin excluir nada y cree encontrar en su "ser acerca de algo y encarnar un significado" la piedra de toque para definir el arte. La cuestión es si el arte es siempre acerca de algo y si siempre encarna un significado. Su definición quedaría encuadrada dentro de una definición simbólica del arte como también las propuestas de Heidegger, Gadamer, Goodman, etc. Sin embargo y en relación a la definición de Danto, bien podría ser que haya obras que no sean acerca de nada ni tenga significado alguno, sino que sean obras de corte experimental que respondan a cuestiones sobre el propio medio artístico.

Los autores que han reflexionado en torno a la obra de Danto son legión dada la audacia de las propuestas del filósofo norteamericano, aspecto éste que se agradece, pero que hace más vulnerable su visión del arte. Cabe resaltar por orden cronológico el artículo de 1993 de Noël Carroll llamado "Essence, Expression, and History: Arthur Danto´s Philosophy of Art"; la reseña de 1998 de Marcia Eaton denominada "Book Review of *After the End of Art*", donde la autora pone el énfasis en que cuando Danto señala que cualquier cosa puede ser arte está perdiendo el soporte normativo para discernir entre buenas y malas obras de arte. Este mismo extremo es apuntado también en el artículo de 2004 de Hans Maes denominado "The end of art: a real problem or not really a problem?". En él, Maes también discute que Danto extrapole su análisis de las artes visuales a otras artes. Maes piensa que ese análisis no caracteriza a otras formas de arte. A reglón seguido, el autor finlandés Kalle Puolakka escribió en 2005 el breve artículo llamado "Playing the game after the end of art: comments for Hans Maes" en el que sale en defensa de Danto y objeta a Maes que sí se puede extrapolar lo que hizo Warhol en las artes visuales a otras artes como ya hiciera John Cage. Puolakka, nuevamente responde a Maes que aunque, efectivamente para Danto cualquier cosa pueda llegar a ser arte esto no quiere decir que una obra de arte pueda ser cualquier tipo de objeto, tiene que ser acerca de algo y encarnar su significado. José García Leal escribe en 2005 el artículo "Las paradojas de Arthur C. Danto" y en 2008 María José Alcaraz defiende su tesis doctoral *La teoría del arte de Arthur Danto: de los objetos indiscernibles a los significados encarnados.*En 2014 yo mismo publico "Medio siglo después del 'fin del arte' y la refutación de su tesis. La propuesta política de Arthur C. Danto y la coartada del pluralismo artístico".

Quiero destacar, finalmente, el trabajo de Jorn K. Bramann "Understanding the end of art" publicado en 1998 donde el profesor emérito del Departamento de Filosofía de la Frostburg State University (Maryland) analiza qué significa decir que el arte ha llegado a su fin. Para empezar, Bramann realiza un breve recorrido por los avatares del arte en distintos periodos de la historia. En la Edad Media, señala, el arte europeo tuvo como propósito servir a la iglesia (contenidos religiosos), sin embargo, hacia el final de la Edad Media irrumpe el espacio tridimensional, los artistas exploran el entorno físico de las figuras e incluyen detalles cotidianos de la vida física de esas figuras. Con el tiempo los paisajes y objetos físicos se volvieron más importantes que las figuras espirituales situados en ellos. Bramann contextualiza estos cambios dentro de un proceso de secularización que comienza en el Renacimiento y que dio lugar a la Modernidad. Los artistas descubren y desarrollan, señala, la importancia de la percepción estética. Comienzan a encontrarse atisbos de lo que conocemos por autonomía del arte. Más de un retrato, señala Bramann, o una imagen de un santo era poco más que un pretexto para el artista en su exploración estética. De alguna manera el arte no servía a los clientes y sí los clientes al arte. Para Bramann el medio pictórico se hizo cada vez más foco de exploración en sí mismo. El arte, sentencia, comenzó a convertirse en su propio propósito. Bramann acude al pintor holandés Willem Kalf para sugerirnos que para él no es tanto el objeto lo que cuenta sino la forma creativa en la que se presenta el objeto. El objeto, por tanto, comenzaba a ser irrelevante para algunos de estos pintores.

Todavía habría de pasar mucho tiempo para que los objetos desaparecieran de los lienzos, pero Bramann deja claro que fue una especie de malentendido que se asumiera que la esencia del arte era representar la realidad. Los artistas post renacentistas estaban preocupados, señala, por otras cosas más que por la reproducción de imágenes. El arte moderno demuestra muy claramente, según Bramann, que como tal no está al servicio de nada. Hay una tendencia en el arte a deshacerse progresivamente de todo lo que podría ser visto como finalidad externa y de llegar a ser cada vez más consciente de sí mismo como arte. Si al final de la Edad Media el arte se libera de su servicio religioso, los siguientes siglos siguen el itinerario de la liberación de la representación fiel de objetos. Después de reconocer la esencia del arte en la pura composición estética y en la apreciación de líneas, colores y texturas hubo un paso más para alcanzar la total autorrealización y consumación del arte: la liberación del arte de sí mismo. En el arte conceptual, sin ir más lejos, el arte se libera tanto de la belleza como de la materialización. Liberación como común denominador. Duchamp con sus *ready mades* estaba demostrando algún tipo de fin del arte, aunque sólo fuera por el hecho de que con ellos lanzaba una carga de profundidad a la institución arte como institución estéril, aunque ni siquiera ellos o los neo dadaístas pudieron evitar que su propia propuesta-protesta se transformara en arte.

Después de este breve recorrido por la historia de la liberación del arte de distintos aspectos hasta llegar a la liberación del arte de sí mismo, Bramann plantea el paso del arte a la "actitud arte". El autor estadounidense no ve por qué si el modo de percepción de determinadas propuestas artísticas se concentra en el valor de la composición, las líneas, colores, texturas, etc., este modo de percibir no pueda ser extrapolable a otros ámbitos. Contemplar, por tanto, de esa manera objetos ordinarios. Para Maciunas, recuerda Bramann, es la percepción y la actitud lo que cuenta, no las cualidades intrínsecas del objeto. Y Bramann sentencia: el arte ha alcanzado su fin no por haber sido abolido sino por haber sido disuelto en todo lo demás. El arte, dice, en este momento de la historia no responde tanto a un tipo de objetos como a una manera de ver las cosas (…) Si una "actitud arte" hacia el mundo resulta ser el fin último del arte se ha alcanzado una meta importante. El fin del arte no es ni una derrota ni motivo de desesperación. La habilidad y la práctica de percibir y contemplar el mundo estéticamente no es poca cosa. Es una meta totalmente digna de la alta concepción hegeliana del arte, tan importante como la moral, la ciencia o la religión. Para Bramann una cultura que desarrolla una "actitud arte" tendrá una experiencia mucho más rica del mundo (será capaz de ver en un árbol algo más que madera). En la "actitud arte" se podría decir, señala Bramann, se encuentra la preservación del mundo. Jorn K. Bramann representaría de este modo una versión de la utopía estética schilleriana donde las connotaciones del concepto de estetización que veremos a continuación no son en modo alguno negativas.

3. Estetización como síntoma del fin del arte

Jorn K. Bramann reconoce estar de acuerdo con la práctica totalidad de las ideas de Danto en torno al fin del arte, sin embargo, discrepa en que lo más importante en la trayectoria del

arte no es incrementar el autoconocimiento, sino la exploración y realización de la estética. El arte, señala Bramann, tuvo que concentrarse en la estética porque la estética está involucrada en todo lo que hace (…) La estética es fundamental para las artes (..) y un enfoque privilegiado para la reflexión filosófica.

El fenómeno de la estetización ha sido abordado por numerosos autores.

Vattimo (1985)

Gianni Vattimo también reconoce la deuda con Hegel respecto a la temática de la "muerte del arte". Para el filósofo italiano "la muerte del arte es algo que nos atañe y que no podemos dejar de tener en cuenta. Ante todo, como profecía y utopía de una sociedad en la que el arte ya no existe como fenómeno específico, en la que el arte está suprimido y hegelianamente superado en una estetización general de la existencia" (Vattimo, 2007: 50). "La práctica de las artes, continúa Vattimo, comenzando desde las vanguardias históricas de principios del siglo XX, muestra un fenómeno general de 'explosión' de la estética fuera de los límites institucionales que le había fijado la tradición" (Vattimo, 2007: 50). Esta explosión significa la negación de los lugares tradicionalmente asignados a la experiencia estética (la sala de conciertos, el teatro, la galería…). Ahora el arte se va al campo (land art), a la calle, y eso quizás sea debido a las aspiraciones revolucionarias de las Vanguardias que, probablemente, estén marcadas por la idea schilleriana de la utopía estética. Este desplazamiento se revela más limitado, pero también más cercano de la experiencia concreta actual. Esto trae consigo que "la condición de la obra se hace naturalmente más ambigua" (Vattimo, 2007: 51). Por otro lado esta situación desemboca en que "el éxito de la obra consiste fundamentalmente más bien en hacer problemático dicho ámbito, en superar sus confines" (Vattimo, 2007: 51). Y como criterio de valoración de la obra de arte es la "capacidad que tenga la obra de poner en discusión su propia condición" (Vattimo, 2007: 51). Esto es tan así que parece que la obra ya no sea más que esto.

La explosión de lo estético ha tenido en la técnica un potente aliado en el sentido apuntado por Benjamin de reproductibilidad. La técnica facilita esa explosión que redunda en una generalización de lo estético, y además nacen formas de arte en que la propia reproductibilidad es fundamental (cine y fotografía). Benjamin defendía una estetización "buena" (revolucionaria) y una "mala" (la del fascismo y la del comunismo). Benjamin en los años 30 del pasado siglo ya habló de la estetización (de la política) llevada a cabo por el régimen nazi (*El triunfo de la voluntad*, por ejemplo), así como de la politización del arte llevada a cabo por el régimen bolchevique.

Curiosamente, la belleza permanece en la estetización global (atractivo formal de los productos, por ejemplo), pero desaparece en el arte. Es como si la belleza haya tenido (o sido desplazada) a un ámbito distinto al del arte. En toda esta discusión late la idea de límite y frontera que abordaré posteriormente. Este fenómeno ha tenido una proyección tal que a través de los medios ha llegado a crear gustos comunes, inquietudes, lenguaje, deseo común (producción del consenso). Homogeneización, en definitiva, con las consecuencias que ello puede traer consigo, incluidas patologías propias del mundo de la citada homogeneización

desde las distintas formas del ejercicio del poder cuando éste está al servicio de oscuros objetivos.

La muerte del arte (fenómenos de la muerte del arte) significa o se manifiesta según Vattimo en tres ámbitos o tiene tres sentidos:

a) sentido *fuerte y utópico*: utopía de la reintegración. Sentido político que le otorgaron las Vanguardias; integrando la obra en la praxis social. Oposición al arte desinteresado que diluye la frontera del arte presentándolo como hecho estético integral y borroneando el horizonte del arte expandiéndolo a nuevas fronteras anteriormente no artísticas.

b) sentido *débil o real*: estetización de la cultura de masas. La estetización como extensión del dominio de los medios de comunicación de masas. La muerte del arte por obra de los medios de comunicación de masas.

c) *Suicidio de protesta*: suicidio y silencio del arte auténtico. Por parte de los artistas al reaccionar contra el kitsch y la cultura de masas manipulada que optaron por el puro y simple silencio, que es lo que Adorno ve en Beckett. Probablemente el arte conceptual podría considerarse una reacción a esa situación de estetización global.

Sin embargo, frente a los fenómenos de muerte del arte, se da como fenómeno alternativo el hecho de que todavía se produzcan "obras de arte" en el sentido institucional. Pero hasta la supervivencia de un mundo de productos artísticos dotado de una articulación interna propia tiene una relación constitutiva con los fenómenos de la muerte del arte. En otras palabras: existe arte a partir de los fenómenos de la muerte del arte (utopía, Kitsch y silencio). "El elemento de la perdurable vida del arte es precisamente el juego de estos distintos aspectos de su muerte" (Vattimo, 2007: 55). Probablemente se refiere a Warhol: hace arte ironizando con los fenómenos de la muerte del arte, y así muchos otros. Podría llamar a esto la *paradoja del enterrador*: vive gracias a la muerte.

Baudrillard (1994-1995)

El análisis de Jean Baudrillard sigue la misma línea de Vattimo y que continuará Michaud. Para Baudrillard "hoy el arte está realizado en todas partes. Está en los museos, está en las galerías, pero también en la banalidad de los objetos cotidianos; está en las paredes, está en la calle, como es bien sabido; está en la banalidad hoy sacralizada y estetizada de todas las cosas, aun los detritos, desde luego, sobre todo los detritos" (Baudrillard, 1997: 49), y sentencia: "La estetización del mundo es total". Pero a lo que, según Baudrillard hay que temerle es a la "estetización de la mercancía (…) hay que temerle a la transcripción de todas las cosas en términos culturales, estéticos, en signos museográficos. Nuestra cultura dominante es eso: la inmensa empresa del almacenamiento estético que muy pronto se verá multiplicado por los medios técnicos de la información actual con la simulación y la reproducción estética de todas las formas que nos rodean y que muy pronto pasarán a ser realidad virtual" (Baudrillard, 1997: 49). Una realidad virtual que, en gran medida, no es sino creación de realidad o hiperrealidad[9].

[9] La generación de hiperrealidad característica de nuestros tiempos ha traído consigo una serie de patologías propias de la hiperexpresión, tal y como Franco Berardi pone de manifiesto en su texto "Patologías de la

Baudrillard no tiene reparos en afirmar que el arte es un simulacro (copia sin original), pero "un simulacro que tenía el poder de la ilusión (…) El arte era un simulacro dramático en el que estaban en juego la ilusión y la realidad del mundo, y hoy no es más que una prótesis estética (…) también el arte vendría a ser la prótesis de un mundo del cual habrá desaparecido la magia de las formas y de las apariencias" (Baudrillard, 1997: 50). Nos encontramos pues con dos vertientes del problema: la estetización del mundo y, peor aún, de la mercancía y de esa hiper abundancia de realidad estetizada, de hiperexpresión y, por otro lado la pérdida de la ilusión, la desilusión estética, ambos factores relacionados.

En *El complot del arte* Baudrillard deja clara esta desilusión estética comparando una vertiente del des-ilusionante cine actual con la ópera de Pekín:

> No hay más que ver esos filmes (*Instinto básico*, *Corazón salvaje*, etc) que ya no dan cabida a ninguna clase de crítica porque, en cierto modo, se destruyen a sí mismos desde adentro. Citacionales, prolijos, *high-tech*, cargan con el chancro del cine, con la excrecencia interna, cancerosa, de su propia técnica, de su propia escenografía, de su propia cultura cinematográfica. Da la impresión de que el director ha tenido miedo de su propio filme, de que no ha podido soportarlo (o por exceso de ambición, o por falta de imaginación). De lo contrario, nada explica semejante derroche de recursos y esfuerzos en descalificar su propio filme por exceso de virtuosismo, de efectos especiales, de clichés megalomaníacos (Baudrillard, 2007: 13).

En efecto, en películas como la citada *Instinto básico* todo el mundo espera los dos momentos "estelares": ver las braguitas de Sharon Stone y el esperado final en el que presuntamente se desvelará si la protagonista es o no la asesina. Triste bagaje para filmes con presupuestos multimillonarios con los que verdaderos artistas podrían hacer auténticas virguerías. En las antípodas películas como *Stalker*, de Andréi Tarkovski, un director que ocupa un lugar eminente en la historia universal del cine. Sus convicciones estéticas, poéticas e intelectuales, reflejadas con rotundidad en su obra prácticamente desde su primer film, cimientan una inconfundible puesta en escena que continúa seduciendo tras más de veinte años desde su fallecimiento. En este tipo de películas, como también en las de Dreyer, Bergman, Buñuel, Val del Omar, Sakurov, Fellini, Fassbinder y tantos otros, no importa, inclusive, saber cuál sea el final o el desenlace; la ilusión estética viene por la vía del arte y no de su contenido. La fotografía, el montaje, los recursos propios del cine articulan un discurso ilusionante y no un bodrio efectista y vacío.

Todo parece, para Baudrillard, programado para la desilusión del espectador, a quien no se le deja más constatación que la de ese exceso de cine que pone fin a toda ilusión cinematográfica (…) La ilusión se marchó en proporción a esa tecnicidad, a esa eficiencia cinematográfica. El cine actual ya no conoce ni la alusión ni la ilusión (…) Vamos cada vez más hacia la alta definición, es decir, hacia la perfección inútil de la imagen (Baudrillard, 2007: 14). Cabría pensar si esta desilusión estética no es extrapolable a una desilusión en el orden ontológico respecto al lugar del ser humano en el mundo en el marco de la hiper

---

hiperexpresión". Frente a épocas donde la represión generaba neurosis, en el presente la hiperexpresión genera trastornos como el trastorno de déficit de atención, dislexias, pánico, etc. Los procesos de estetización que alcanza a nuestra vida cotidiana traerán consigo otros trastornos, como veremos más adelante. En otras palabras: cada época, caracterizada por determinadas condiciones y aspectos, produce patologías distintas también. Lo veremos asimismo en la sección dedicada a Welsch.

expresividad y del bombardeo de información y del totalitarismo de lo nuevo, si es que hay algo nuevo bajo el sol y no se nos venda como nuevo lo gastado, pero remozado con un marketing impecable e implacable. Baudrillard, acaso un tanto nostálgico, pero no por ello menos certero, nos invita a pensar en la Ópera de Pekín y en de qué modo, con el simple movimiento dual de dos cuerpos sobre una barca, se podía representar y dar vida al río en toda su extensión; de qué modo dos cuerpos rozándose, evitándose, moviéndose uno muy junto al otro pero sin tocarse, en una copulación invisible, podían representar en el escenario la presencia física de la oscuridad en que se libraba ese combate. Allí la ilusión era total e intensa, éxtasis físico más que estético, justamente porque se había removido (borrado) cualquier presencia realista de la noche y del río, y porque sólo los cuerpos se hacían cargo de la ilusión natural. Hoy se traerían a la escena toneladas de agua, se filmaría el duelo en infrarrojo, etc. (Baudrillard: 2007: 15). ¡En qué medida Baudrillard no iba descaminado! ¡Lo podríamos imaginar abominando del cine en 3-D o en un futuro cercano de las imágenes en hologramas! Pero estas son las categorías del camino que ha seguido nuestra sociedad, que no necesariamente nuestra cultura: la fugacidad, el instante, la novedad, como si todo fuese a terminar mañana, por eso hay que consumir y que nada se quede en los estantes del hipermercado de la cultura.

Creación de realidad o hiperrealidad y desilusión frustrante. Baudrillard sospecha que "a lo mejor ya no estamos en el arte tal como era cuando había obra. Hoy no es sino una manipulación de lo real, en fin, de los vestigios de lo real" (Baudrillard, 1997: 112). La manipulación de lo real da lugar asimismo a la creación de realidad, a la hiperrealidad. Análogamente sostiene que "el problema no es de pérdida del sentido, sino del demasiado sentido, del *too much*, de una proliferación del sentido, que a mi modo de ver afecta también al arte, afecta a la actividad artística. Hay una proliferación de expresión, de dar expresión a todo, de hacer que todo tenga un sentido estético. Eso para mí es la muerte del sentido, pero por exceso de sentido, y no por falta" (Baudrillard, 1997: 115). Demasiada realidad, demasiada expresión, demasiado sentido, estetización total por un lado, frustrante desilusión estética por el otro. Desilusionante estetización extensiva.

Vale la pena en esta línea llamar la atención sobre una cuestión de tipo histórico que, en mi opinión, podría ser reveladora y nos podría ayudar a entender algunas vertientes de la situación actual. Lo que se ha venido conociendo como proyecto (político) ilustrado tiene sus primeros signos de vida a mediados del siglo XVIII tras la Declaración de Independencia de los EEUU o la Revolución francesa, poco después. Pero aquel proyecto, sintetizado bajo los ideales revolucionarios de Libertad, Igualdad y Fraternidad, fue insuficiente, se vio en gran medida frustrado y malogrado poco tiempo después de su nacimiento (peor lo tuvieron en algunas otras latitudes donde pasaron del Barroco al Positivismo rompiendo así una cadena que para los que creemos en las teorías del desarrollo representa un *lack* difícil de superar posteriormente). Pero el proyecto ilustrado tuvo otras vertientes, como queda puesto de relieve a través de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), de Friedrich Schiller que representa la posibilidad de alcanzar la emancipación por mediación del arte o, en otras palabras, para resolver en la experiencia el problema político, es preciso tomar el camino

de lo estético (de *aisthesis*, sensibilidad), porque a la libertad se llega por la belleza. De ahí que esta formulación schilleriana se encuentre en el núcleo mismo del surgimiento de la modernidad y el régimen estético de las artes. La estética de Schiller significó un preámbulo para la formación de los proyectos de emancipación que ocurrieron a lo largo de toda la modernidad artística. Pensemos en la vinculación entre arte y praxis política en el socialismo real, por ejemplo. El sueño, en este caso, tampoco se realizó, es más, tuvo consecuencias nefastas.

Pero lo que al final permanece —y esta es mi hipótesis— es la estetización como poso del proyecto, de lo cual resultan: 1) El arte queda reducido a la estética y 2) estetización del mundo; esto último por varias razones, o bien porque lo bello no ha tenido más remedio que buscar otros ámbitos externos al que le fuera propio durante siglos, como el del arte, o bien debido a que esta estetización global podría representar el poso mercantilista de una esperanzadora, pero fallida relación entre ética y estética. Intentando materializar el proyecto ilustrado en praxis política se terminó en revueltas y revoluciones cruentas. Intentando materializar el proyecto también ilustrado de hacer mejor al hombre a través del arte y la estética se terminó estetizando al mundo, con la consiguiente desilusión estética. Y todo ello en nombre de proyectos en lugar de máximas, según sugiere Thierry de Duve. Por otro lado, quizás en el marco de esta hipótesis valga la pena reflexionar sobre si ese poso del proyecto schilleriano (que prosiguen en gran medida las Vanguardias) que desemboca en la estetización global no deriva de una hiperexpresividad acaso pulsional a través de la cual podríamos entender en clave, inclusive patológica (psicótica), las extravagancias de determinadas manifestaciones artísticas que no responden a ninguna inquietud, carencia o solución planteada por el arte mismo y que, sin embargo, parecen más cercanos a postulados mercantiles de un mundo con un cierto tufillo a descomposición.

Crear realidad es lo que venimos haciendo desde hace siglos... Sin embargo, entre los modos de crear realidad, aparentemente fuera de la inercia social, del acontecer diario, están las operaciones de ingeniería social, operaciones diseñadas con tiralíneas en fríos despachos al margen de la inercia social. La ingeniería social diseña estrategias para modificar sustancialmente el modo de comportamiento social y la velocidad con que acontece lo social. Son operaciones según las cuales una serie de reajustes, llevados a cabo desde instancias de poder, sea éste político o fáctico, leyes, modificaciones, etc., etc., operadas en distintas vertientes y en distintas fases dan lugar a modificaciones sustanciales de la sociedad o de la percepción de la sociedad ante determinados eventos o acontecimientos. Ejemplos de hiperrealidad los hay a cientos: de la batalla de Covandonga que nunca tuvo lugar, pero diera lugar al mito de la Reconquista a la guerra televisada del Golfo, con sus cormoranes embadurnados a propósito en petróleo para modificar la percepción de los occidentales, imágenes sin referente alguno en la realidad bélica que se utilizaron para construir mediáticamente la guerra. Hiperrealidad, por tanto, que da lugar a la creación de realidad.

Baudrillard llama la atención acerca de las muchas ficciones que nos ofrece la vida cotidiana: el cine, la literatura, la historia oficial, el circo de los debates parlamentarios, los noticieros televisivos, los *reality shows*, los videojuegos, etc. En su obra *La guerra del Golfo*

no ha tenido lugar y en muchos otros lugares avisa al ciudadano actual carente de posibilidades críticas, conceptuales o éticas a causa de la desinformación ambiental, al cual le resulta imposible distinguir qué es realidad y qué invención entre la enorme masa de novedades audiovisuales con que es abrumado a diario, los conceptos de verdad y de mentira son ya algo obsoleto. Las noticias, los acontecimientos del mundo, están tergiversados o son imposibles de verificar y, por lo tanto, son relativos, intercambiables y, en todo caso, remotos. La realidad es construida por los medios y esto afecta a todos los campos de nuestra existencia.

Esta realidad construida constituye la hiperrealidad. Pero nada de esto es aséptico, pues la desilusión puede traer consigo una fuerte carga de frustración, mientras que la creación de una realidad inventada a través de esa hiperrealidad es, en cierto modo, la operación que realiza el psicótico.

En un pasado no muy remoto, debido a multitud de factores, tanto familiares como sociales, entre otros, la patología más extendida era la neurosis. La neurosis está vinculada a contextos represivos. Y la pregunta que planteamos ahora es la siguiente: ¿nos hallamos actualmente en un contexto represivo? ¿Se legisla en la actualidad con objeto de reprimir las libertades individuales o, por el contrario, nos hallamos en un contexto más bien permisivo y, llamémoslo así, flexible? ¿Y la sociedad actual a través de los distintos medios, se expresa e hiperexpresa o aparece reprimida cuando todos podemos comprobar a diario a través de la infosfera cómo no hay apenas barrera alguna a la expresión? Pero no me refiero a la expresión, sino a la hiperexpresión y a la hiperrealidad a lo que pudiera resultar patológico. Parece claro que las psicopatologías actuales no están tan vinculadas a la represión como lo estuvieron en el pasado fruto de lo cual la neurosis se convirtió en la psicopatología más extendida. En la actualidad hemos pasado de las patologías de la represión y por tanto de la neurosis a las de la hiperexpresión que acarrean patologías como las distintas formas de psicosis.

Según Franco Berardi “la intuición de Baudrillard ha resultado ser importante a la larga. La patología que predominará en los tiempos que vienen no nacerá de la represión sino de la pulsión de expresar, de la obligación expresiva generalizada. Lo que parece que se extiende en la primera generación videoelectrónica son patologías de la hiperexpresión, no patologías de la represión” (Berardi, 2007: 59). ¿Y cuáles son estas patologías contemporáneas?: los trastornos de déficit de atención, la dislexia, el pánico. Son patologías, sostiene Berardi, “que hacen pensar en otro modo de elaboración del *input* informativo” (Berardi, 2007: 60).

Se da por sentado, por tanto, que de la represión del pasado pasamos a un estado de cosas donde no hay ocultación sino exceso, exceso de visibilidad, hiperexpresión, hiperrealidad, explosión de la infoesfera, sobrecarga de estímulos nerviosos, etc., etc., detonantes todos ellos de los estados psicóticos. Pero esta reacción ante la represión que constituye la hiperexpresividad termina resultando también patológica al no constituirse la represión en un detonante constructivo, acaso sublimado o canalizado de manera edificante. No estamos más que ante una reacción ante la represión tan patológica o peor que aquélla lo cual generaría un estado de cosas ante el cual una nueva formulación de la represión cerraría un bucle

patológico del cual es preciso salir. ¿Podría pensarse, en este sentido con objeto de romper ese bucle que determinadas patologías sin una base biológica (déficit de neurotransmisores, por ejemplo) podrían ser abordadas bajo un paradigma terapéutico distinto?

Welsch (1996)

Wolfgang Welsch en su artículo "Aestheticization Processes: Phenomena, Distinctions and Prospects" de 1996 realiza una rigurosa fenomenología del sentido de la estetización concluyendo en que los distintos procesos de estetización y el boom de la estética desembocan en una estetización de la vida cotidiana.

Para Welsch el proceso de estetización contemporánea se puede entender en un doble sentido: un *sentido superficial* entendido como el amueblaje de la realidad con elementos estéticos o como símbolo de progreso. Welsch menciona a Schiller como el más viejo programa de estetización, del cual nos estamos haciendo eco en este capítulo[10]. Puede ser entendido, asimismo desde el hedonismo como una nueva matriz cultural (cultura de los festivales y la diversión, cosmética de la realidad…) y, finalmente como estrategia económica. Muchos aspectos de la estetización de lo cotidiano tienen propósitos económicos. La estética es la esencia.

Welsch también señala una estetización *profundamente arraigada.* La diseminación de la estetización hoy no es ya meramente superficial, sino que afecta a niveles más profundos y supone cambios en el proceso de producción y nuevos materiales tecnológicos. El proceso estético no afecta sólo a la cubierta, sino al centro. No pertenece sólo a la superestructura, sino a la base. No significa meramente superficial estrategia económica, sino el resultado de fundamentales cambios tecnológicos, de aspectos esenciales en el proceso de producción. La estetización material supone una estetización inmaterial (una estetización de nuestra conciencia y de nuestra aprehensión de la realidad). Programas como el CAD o Photoshop manipulan la realidad y esto no es aséptico. Tiene consecuencias. Conectado con lo anterior, Welsch menciona la realidad constituida a través de los medios de comunicación. La realidad social está mediada y forjada por los media; llega a ser más agradable a través de los media, cuya sustancia es virtual, manipulable y estéticamente moldeable. Welsch deja claro que la estetización actual parece alcanzar su consumación en el individuo. Existe un estilo de cuerpo, de alma, de mente a través de salones de belleza, centros de fitness, etc. Inclusive ya existen enfermedades propias de la estetización como la vigorexia o la anorexia. La estetización se ha convertido en una moda; cataliza bajo forma de modo de vida y crea un tipo de individuo: el homo estético.

Estetización básicamente significa que lo no estético es hecho o comprendido como estético, que es lo que estamos experimentando por todas partes.

---

[10] Y aunque el concepto de estetización pueda encontrar en Schiller un ilustre precedente, se podría encontrar otro gran precedente aunque desde otra vertiente, la existencial, en el *estadio estético* que postuló Søren Kierkegaard. Al fin y al cabo el existente instalado en este estadio está libre de compromiso. El estadio estético de la existencia representa el nivel más bajo de vida humana: muestra su carencia de espíritu (unidad alma-cuerpo), porque a la persona que es víctima del esteticismo le falta la conciencia de de ser un yo.

Vilar (2012)

Gerard Vilar habla de la estetización como fenómeno sociológico y como una categoría de la teoría del arte, y cita tres tipos de estetización (como evento/emergencia; como metamorfosis/transformación y como recomposición o reorganización). Esta última acepción afecta a la política, la historia, las imágenes, reportajes gráficos periodísticos o la estetización de obras de arte y la define como el proceso por el que la dimensión estética de algo, especialmente de imágenes, adquiere un sobrepeso o prioridad frente a sus otras dimensiones (normativa, cognitiva, etc.), esto es, un fenómeno de recomposición de las dimensiones integradas en el objeto (Vilar, 2012: 9). Vilar define las imágenes estetizadas como aquellas cuyo valor estético prima sobre su contenido cognitivo y normativo y hasta lo anula[11]. Ej.: fotografías que documentan la barbarie y son hermosas. Tampoco esto es aséptico y sí más bien una perversión de consecuencias morales. Habituarse a aceptar la representación estetizada de la barbarie tiende a anestesiar nuestra capacidad crítica y nuestra reacción ante el horror. Nuestra conciencia encallecida se escuda en lo estéticamente correcto, tan falsa como lo políticamente correcto o el eufemismo que maquilla la realidad ante la inoperancia de transformarla efectivamente. La patología en este caso es de índole moral más que mental.

Gerard Vilar respecto a este fenómeno ha realizado una aportación significativa relativa al concepto de propiedad relacional gracias al cual puede explicar algunas cuestiones de interés. Así, la estetización es el proceso por el que se constituye una propiedad de tipo relacional. La belleza o la artisticidad son típicas propiedades relacionales. Esto explicaría por qué el objeto etnológico se puede convertir en objeto artístico[12] o también los *ready mades* como una forma de artización de objetos cotidianos. El carácter estetizado, por tanto, que pueda tener una imagen, una obra de arte, la vida cotidiana, la historia o la política es el resultado de la atribución de una propiedad relacional[13]. Vilar señala el ejemplo de arte religioso antes de ser estetizado y por tanto su distinta consideración: "la mayoría de los visitantes de los museos de bellas artes ignoran hoy que todas esas obras de arte de contenido religioso, antes de ser estetizadas y colgadas en los museos eran elementos de un ritual religioso, parte de una liturgia que se celebraba en una capilla o una iglesia a la que servían propiciando la piedad religiosa y la fe (…) y para percibirlas como objetos estetizados hay que tener una mirada teórica que nos permita verlas como objetos estetizados" (Vilar, 2012: 12). Solo podemos reconocer la estetización, señala Vilar, desde una teoría o unos determinados conocimientos que nos permitan interpretar lo que hay[14]. La estetización es un fenómeno que afecta, por tanto, a toda suerte de imágenes.

[11] Cfr. Vilar, p. 9.
[12] Cfr. Vilar, p.11.
[13] Cfr. Vilar, p.12.
[14] Cfr. Vilar, p. 12.

4. EL CONCEPTO DE FRONTERA EN EL ARTE

El concepto de frontera se ha convertido en la actualidad en una eficaz herramienta de análisis en diferentes ámbitos, particularmente en los estudios culturales, pero también en la filosofía donde destacan autores como Trías o Bennington.

En la sección anterior mostré algunas de las reflexiones más incisivas respecto al fenómeno y los procesos de estetización, cuyo origen etimológico es la *aisthesis* o sensibilidad. De *aisthesis* deriva el concepto de estética que tiene una doble vertiente: forma bella y materialización sensible. La estética ha estado vinculada al arte durante siglos, pero como vimos, desde Duchamp y más acentuadamente en una de las vertientes del arte conceptual (lingüístico o tautológico) se terminó convirtiendo acaso en un obstáculo para la expresión cabal del arte. Desde entonces, aunque no necesariamente por esa única razón, la estética o desapareció en un gran número de propuestas artísticas (no en todas, claro) o se extendió a otros ámbitos (estetización). Esto ha contribuido en gran medida a la desdefinición actual del arte.

La desdefinición del arte acarrea algunas cuestiones de enorme interés: nos sitúa ante un panorama en el que es difícil saber cuándo algo es arte y cuándo no. Esta situación nos desubica, y esa desubicación nos sitúa en un terreno donde es difícil precisar límites y fronteras. La propia condición de la obra de arte en las propuestas de mayor interés en el siglo XX (Vanguardias y Neovanguardias), del arte en sentido amplio y de los procesos de estetización pueden ser abordados desde este paradigma fronterizo que nos induce a pensar en términos de límite, pero también en el sentido de frontera como categoría constituyente de realidad.

La cuestión de la frontera entre las artes es particularmente sugerente, sobre todo desde las Vanguardias y especialmente en las Neovanguardias. ¿Qué son exactamente los caligramas de Apollinaire, dibujos o poesía? ¿Y los *collages*, o los *ready mades* de Duchamp? ¿Cómo es posible que cuando Christo y Jean-Claude envuelven una obra arquitectónica como el Reichstag en lona se convierta en una gigantesca escultura? Recientemente una periodista le comentaba al artista estadounidense Frank Stella a propósito de algunas piezas escultóricas de su *Stella Sounds: The Scarlatti K. Series* que dichas obras, aunque escultóricas, parecían tener una cierta reminiscencia pictórica. Stella le respondió que en realidad podrían considerarse *sculptural paintings* ¿En qué tipo de debate nos introduce el problema de las fronteras? Lo cierto es que el propio concepto de frontera revela que entre determinados binomios no existen fronteras definidas. Los límites, las fronteras, los criterios de demarcación, las barreras, etc., representan por tanto herramientas que reafirman su existencia, revelan su condición o sencillamente se disuelven. Se puede decir que el concepto de frontera resulta altamente heurístico y que, por tanto, representa una herramienta de análisis de gran eficacia que, como señalé anteriormente, puede llegar a ser constituyente de realidad. Al traspasar, ampliar, retroceder, modificar, etc., una frontera ya se está en una situación o ubicación distinta a la previa, lo que da lugar a una realidad también distinta.

El desplazamiento de dos conceptos que, en realidad, responden a dos estados de la materia: gaseoso y líquido ha sido recientemente utilizado por Y. Michaud y Z. Bauman para aplicárselo metafóricamente al arte de los últimos años. Michaud alude al arte en estado gaseoso, mientras que Bauman hace lo propio aludiendo al arte líquido. El arte en estado gaseoso lo impregna todo y da lugar a una explosión o expansión de las fronteras desde un arte sólido, el arte antes del fin del arte tomando prestada la expresión de Danto, a un estado de cosas en el que la estética se emancipa del objeto arte para invadir todo a su alrededor.

Michaud (2003)

La reflexión de Michaud comparte con Vattimo, Baudrillard y Welsch al menos un aspecto: la estetización global. En *El arte en estado gaseoso* Michaud señala:

> Este mundo es exageradamente bello. Bellos son los productos empacados, la ropa de marca con sus logotipos estilizados, los cuerpos reconstruidos, remodelados o rejuvenecidos por la cirugía plástica, los rostros maquillados, tratados o *lifteados*, los *piercings* y los tatuajes personalizados, el ambiente protegido y conservado, el marco de vida adornado por las invenciones del diseño, los equipos militares con su aspecto cubo-futurista, los uniformes rediseñados tipo constructivista o ninja, la comida *mix* en platos decorados con salpicaduras artísticas a no ser que de manera más modesta sea empaquetada en bolsas multicolores en los supermercados, como las paletas *Chupa-Chup*. Hasta los cadáveres son bellos cuidadosamente envueltos en sus fundas de plástico y alineados al pie de las ambulancias. Si algo no es bello, tiene que serlo. La belleza reina. De todas maneras, se volvió un imperativo: ¡que seas bello! o, por lo menos, ¡ahórranos tu fealdad! (Michaud, 2007: 9).

La gran paradoja planteada a través del texto de Michaud: existe una estetización global (de todo) en un mundo cada vez más carente de obras de arte[15], a lo que cabría añadir, frente a una desestetización en el arte. “A más belleza, menos obra de arte, o como si al escasear el arte, lo artístico se expandiera y lo coloreara todo (…) estado de gas” (Michaud, 2007: 10).

Curiosamente, la categoría de la belleza no solamente no ha desaparecido, sino que está intensificada, pero en la estetización global, frente a un mundo del arte del cual ha sido prácticamente extirpada: “Nosotros, hombres civilizados del siglo XXI, vivimos los tiempos del triunfo de la estética, de la adoración de la belleza: los tiempos de su idolatría” (Michaud, 2007: 10), aunque cabría añadir: fuera del arte.

Michaud señala una serie de procesos de los que nace la desaparición de las obras para dejar lugar a un mundo de belleza difusa, profusa, gaseosa:

1.- Desaparición de la obra como objeto, que se sustituye por dispositivos que funcionan como obras... Cada vez más, cosas diversas pueden funcionar como obras. En ese sentido Duchamp abrió la Caja de Pandora con sus *ready mades.* Michaud lo deja claro: “No es el fin del arte; es el fin de su régimen como objeto (Michaud, 2007: 12).

2.- Las obras no desaparecen por evaporación sino por exceso, por sobreproducción. Hay tanta profusión y tanta abundancia de obras, tanta superabundancia de riquezas que ya carecen de intensidad: abunda la escasez (Michaud, 2007: 13).

[15] Cfr. Michaud, p. 10.

Michaud alude a la producción industrial de las obras y de las experiencias que desemboca también en la desaparición de la obra. Esta crítica vendría a estar emparentada con la pérdida del aura de la que hablaba Benjamin.

3.- Producción industrial de los bienes culturales y de las formas simbólicas. En este caso no habla Michaud del mundo del arte, sino del mundo de la cultura pop, o sea, del mundo de la cultura comercial popular y de todas las estrategias de difusión en masa para llegar al máximo número de personas, generalmente, con intenciones mercantiles. Todo esto termina generando una industria de la moda y del gusto y generando deseo.

¿Y dónde conducen todos estos procesos?: "Engendra el sentimiento poderoso e insidioso según el cual la belleza está en todas partes (…) mientras que el arte ya no está en ninguna" (Michaud, 2007: 14). Y Michaud sentencia: "El mundo es bello, menos en los museos y centros de arte; en estos lugares se cultiva otra cosa de la misma cepa, y de hecho, lo mismo: la experiencia estética, pero en su abstracción quintaesenciada, lo que quedó del arte cuando se volvió humo o gas" (Michaud, 2007: 15).

Si de un llamémosle estado sólido del arte (el arte de todos los tiempos hasta el siglo XIX, un arte de perfiles y fronteras bien definidas) hemos pasado al arte en estado gaseoso, un arte y estética que ahora abandona a la obra de arte para impregnarlo todo, los estados de la materia nos siguen brindando otras analogías de interés. A continuación resumiremos la propuesta de Zygmunt Bauman de un arte líquido.

Bauman (poco después de 2003)

Zygmunt Bauman, sociólogo, filósofo y autor de la famosa obra *Modernidad líquida* (posmodernidad, modernidad reflexiva), aborda en *Arte ¿líquido?* la cuestión del arte contemporáneo desde sus teorías sobre la condición de la sociedad postmoderna. Bauman describe sucintamente las motivaciones del arte del pasado: "la historia del arte es un esfuerzo continuado por ir más allá del breve tiempo que concede la vida biológica. Un esfuerzo por añadir al universo frágil y efímero de lo humano otras entidades, inmunes a la erosión del tiempo, entidades que puedan seguir estando en el mundo cuando nada más quede en él. Un esfuerzo desesperado por eliminar las consecuencias más inhumanas de la mortalidad del hombre" (Bauman, 2007: 19). Este *telos* (o *pathos*) de permanencia da la sensación de visión parmeneidea del arte. Frente a ello, en la actualidad "el modo en que nuestra cultura aborda ahora la cuestión de la muerte y de lo inmortal le plantea al arte un desafío totalmente nuevo (…) Nos agrada lo duradero y lo repetitivo tan poco, o quizás menos aún, que lo perecedero y el cambio (…) Deseamos y buscamos una realización que suele consistir en un perpetuo devenir, en una disposición permanente a cambiar" (Bauman, 2007: 19). En esta otra visión correspondiente a un mundo tardo moderno o posmoderno respondería, más bien, a una propuesta heraclítea del cambio, del fluir, de ahí la llamada modernidad líquida, que es el estado en el que desaparecen (se licúan) las dualidades categóricas que definían el marco de la antigua y sólida modernidad. Los sólidos conservan su forma y persisten en el tiempo, duran, mientras que los líquidos son informes y se transforman constantemente, fluyen. El arte líquido, el arte de la modernidad líquida (posmodernidad) se caracteriza porque en él se

manifiesta esa liquidez de la modernidad, ese rechazo del 'centro' solidificante. "En la posmoderna sociedad de consumidores, el fenómeno del arte debe manifestarse ahora como acontecimiento. La 'experiencia artística' nace, ante todo, de la temporalidad del acontecimiento" (Bauman, 2007: 21).

En consonancia con el arte de otros tiempos y el arte posmoderno Bauman menciona la distinta función que el arte tuvo en esos distintos momentos. En tiempos premodernos y modernos: "revelar la dimensión trascendental del estar-en-el-mundo, traer al mundo de lo pasajero y lo temporal elementos que resisten al paso del tiempo y desafían la norma universal del envejecimiento, el olvido y la desaparición" (Bauman, 2007: 22). En tiempos posmodernos: "la 'inmortalidad momentánea', una inmortalidad experimentada como un instante de sensaciones, una inmortalidad que fenece, una inmortalidad temporal y mortal como todo lo demás en la vida, ¿anuncia la decadencia e incluso la muerte de la función tradicional del arte? Instalaciones montadas mientras dure la exposición y desmontadas el día que acaban, happenings que duran lo que dure la atención de los viandantes (…) como todo en el mundo posmoderno, para morir inmediatamente" (Bauman, 2007: 22-23).

La noción de fluidez a la que recurre Bauman implica un cambio de lo sólido a lo líquido. La fase líquida de la modernidad, señala Griselda Pollock, estaría desdibujando fronteras, deshaciendo confines; mientras que para Antony Bryant la idea de modernidad líquida sugiere que la modernidad ya no se fija objetivos, no establece metas y confiere la cualidad de lo permanente sólo al estado de transitoriedad. El tiempo fluye, pero no se encamina hacia ningún destino. Las fronteras, en definitiva, a diferencia del estado gaseoso que todo lo impregna, quedan difuminadas hasta tal punto que no encuentran punto de quietud alguno, de permanencia alguna, sino en constante fluir hacia quién sabe dónde.

5. ¿ALTERNATIVAS AL FIN DEL ARTE? JEFFREY DEITCH, FRANK STELLA Y DONALD KUSPIT

Para terminar y antes de realizar un balance global crítico quiero presentar las propuestas de tres figuras relevantes del mundo del arte estadounidense. Por un lado a Jeffrey Deitch, comerciante de arte estadounidense y curador. Por otro lado al artista estadounidense de Neovanguadia Frank Stella y, finalmente, al crítico de arte Donald Kuspit.

Jeffrey Deitch denuncia la banalización realizada de determinadas obras de arte y símbolos artísticos. Frank Stella realizó una muy dura crítica a la orientación que la exposición "Inicios modernos" le dio a importantes obras de arte contemporáneo con objeto de habituar al público al arte moderno, con lo cual se sugiere que éste no es tan raro y perturbador como con frecuencia ha sido considerado, sino un continuo con la vida cotidiana, si bien un poco más divertido y emocionante, quizá sólo porque no tiene una utilidad clara. Para Stella la actitud (forma de presentar este conjunto de obras) de Lowry, el comisario de "Inicios modernos", es el acta de defunción del arte. Es una prueba de que el arte elevado —el tradicional tanto como el moderno— está acabado. El arte elevado se ha convertido simplemente en otra muestra de la cultura visual y material, con lo que pierde su privilegiada posición como fuente de la

experiencia estética. La experiencia estética es de hecho rechazada. El artista se convierte en el voluntarioso representante de los valores cotidianos de la sociedad y el arte se convierte en un instrumento de la integración social —un signo de pertenencia social—, con lo cual pierde intención y poder estéticos. Donald Kuspit sostiene en *El fin del arte* que éste ha llegado a su término porque ha perdido su carga estética. El arte ha sido sustituido por el "postarte", un término inventado por Alan Kaprow como una nueva categoría visual que eleva lo banal por encima de lo enigmático, lo escatológico por encima de lo sagrado, la inteligencia por encima de la creatividad. La tesis de Kuspit es que el valor esencial del arte se encuentra en su dimensión estética y, particularmente, en su pretensión de belleza. Sin esa pretensión de belleza, el objeto artístico se vería degradado a la pura cotidianeidad y vulgaridad. Lo característico del arte contemporáneo es haber renunciado a la belleza, lo que convierte al artista en el voluntarioso baluarte de los valores de la cotidianeidad, en un mero reproductor de la vulgaridad. Las críticas de Stella sirven de fundamento a las de Kuspit, con la salvedad de que, lo que en el anterior es una crítica museológica en Kuspit se convierte en una enmienda a casi la totalidad del arte contemporáneo. Kuspit certifica la muerte del arte en el carácter postestético de las obras. La degradación postestética del arte supone su fin (posmoderno), esto es: su conversión en mero objeto de consumo y entretenimiento.

Jeffrey Deitch, representante de autores de la talla de Keith Haring, plantea su propuesta tras el análisis de la sociedad industrial y posindustrial y de la imagen en ambos periodos. Para Deitch el arte nuevo de más interés aborda los mecanismos seductores de la publicidad y la comercialización e indaga cómo las convenciones han podido sobrecargarse de signos culturales.

El arte nuevo que Deitch parece defender a tenor de a quiénes, como a Haring, representa, comporta una especie de evolución del Pop, el Minimalismo y el arte Conceptual, una síntesis "nueva y mejor" de los estilos previos. La conciencia cultural del Pop, los materiales y las estrategias del Minimalismo, así como las indagaciones conceptuales en el ámbito del objeto artístico, son para nosotros un valioso legado artístico. Pero, reconozcámoslo, ha sido la propia era posindustrial la que se constituye como razón de ser de las nuevas tendencias artísticas. No hay aquí sino un reconocimiento del valor del arte del pasado, del arte de las Neovanguardias y una contextualización edificante de las prácticas artísticas de mayor interés de hoy en día en un contexto posindustrial real.

Para asimilar el arte del pasado reciente, señala Deitch, las obras nuevas tienen que encarar la cultura del presente. Deitch, evidentemente, no da de lado en su reflexión la situación real de occidente y a la economía, de ahí que a diferencia de Danto, sin necesidad de establecer juicios de valor entienda un arte determinado en un contexto mediatizado por lo mercantil sin necesidad de dibujar un panorama idílico donde el arte convive entre diferentes propuestas artísticas en un clima aséptico. Nada más lejos de la realidad.

Respecto a la propuesta artística de Stella y el arte abstracto cabe decir que el arte abstracto como propuesta perfectamente válida en la actualidad, a diferencia de otras propuestas artísticas alineadas ideológicamente, no señala objetivos, no se posiciona políticamente (pueden hacerlo sus autores, que es cosa distinta), carece de contenido moralista. El arte

abstracto es otra cosa. El arte abstracto es fuente de experiencia estética; trae consigo una libertad crítica de pensamiento contra la presión externa a conformarse y al miedo interior. La experiencia estética es la forma momentánea, personal y vigorizadora de ese yo inconformista e intrépido. El arte abstracto acarrea libertad crítica; representa un zarandeo ante la actitud habitual, una forma de desautomatización ante lo cotidiano, una reafirmación de que el arte es distinto al contexto donde aparece y que no tiene por qué asumir las premisas de dicho contexto. El arte abstracto implica la sensación consciente de estar intensamente vivo; transforma la alienación en libertad y el carácter polémico en carácter crítico; se caracteriza por su vitalidad y unicidad creativas y su trascendencia estética produce un efecto ennoblecedor como arte autónomo. Su capital más importante es la voluntad de purificar al arte de cualquier referencia a la realidad cotidiana; de transformar la apariencia de la realidad cotidiana de tal modo que se convierta en una realidad puramente estética, con lo cual pierde su apego a los hechos para convertirse en cabalmente real. Acarrea una voluntad de defenderse contra la sociedad y la banalidad. Representa un arte como espacio especial en el que uno puede ser fiel a sí mismo en una sociedad que le anima a ser falso consigo mismo. El arte abstracto fomenta, finalmente, la autonomía personal y la libertad crítica; fortalece el ego, contra el superego social, etc. En mi artículo "La autonomía del arte: de Wassily Kandinsky a Frank Stella" (2013) planteo cómo la propuesta del artista estadounidense (que culmina el proyecto de Kandinsky) responde en una dinámica de *evolución interna de la forma* a la solución plástica a problemas plásticos (lo que Kubler llamaba *secuencias*) que el propio medio plantea como modelo de desarrollo en el arte. En la propuesta de Stella, además de la solución a problemas que el propio Kandinsky planteara como la amenaza de decorativismo por parte del arte formalista, nos encontramos con una propuesta que incluye desarrollo (evolución coherente de las distintas etapas de su obra), experimentalidad (no está claro que simbolice nada o sea acerca de nada) y consecuencias de la experiencia estética a través del arte abstracto que dan forma a una propuesta compleja y rotunda.

Como reacción a la vacuidad y el estancamiento del postarte, Kuspit señala el futuro estético y humano que traen los Nuevos Viejos Maestros, como Lucian Freud, Eric Fishl. Kuspit está interesado en artistas de la talla de Otto Dix (Nueva Objetividad) o en la actualidad en Bill Viola. El arte para Kuspit tiene que ver con una experiencia emocionalmente muy compleja, la experiencia estética, pero eso no le interesa al posarte, que es según Kuspit, una especie de comentario superficial de la vida ordinaria. Efectivamente, Kuspit es extremadamente conservador en su defensa del arte, aunque hasta donde él llega no hay mucho que objetar, sin embargo en el locus del cual huye hay, por supuesto, propuestas de interés, con lo que su diagnóstico resulta insuficiente.

6. CONCLUSIONES

En este trabajo donde he pretendido resumir la mayoría de las propuestas en torno al fin del arte y la estetización como proceso emparentado con lo que se puede considerar como un

síntoma del fin del arte las conclusiones podrían ser muy numerosas, algunas de ellas las he ido apuntando a lo largo del trabajo.

Al concepto de carácter pasado del arte hegeliano le sucedieron numerosas propuestas que pretendían analizar la situación del arte actual. Del fenómeno de la estetización vimos que se derivaban numerosas patologías (psicosis, trastorno de déficit de atención, dislexia, pánico, vigorexia, anorexia, etc.) e incluso algunas de carácter moral. De entre las propuestas más sobresalientes originadas a partir del texto de Hegel destaca la de Danto en sus textos "El fin del arte" y "Tres décadas después del fin del arte". En "El fin del arte" Danto planteaba tres modelos de sentido en el arte: un modelo progresivo, otro relacionado con la teoría de la expresión y, finalmente, con el autoconocimiento, de inspiración hegeliana. Pues bien, Danto no veía progreso en la teoría de la expresión, de ahí que acudiera a la teoría inspirada por Hegel, sin embargo, el modelo basado en la teoría de la expresión —aunque no puede dar cuenta de determinados tipos de obras que en mi opinión pueden ser explicadas desde un paradigma experimental o descartadas como propuestas de escaso valor—, sí puede ser contemplado bajo un paradigma de progreso sin final. Para ello es preciso pensar en términos de que las propuestas de muchos artistas expresionistas acarrean una vertiente formal en la que no todo es posible, verosímil o coherente. Un artista puede expresar su interior, pero en el aspecto formal hay también una poética (reglas para la creación) y es posible plasmar los sentimientos teniendo muy en cuenta la forma, atendiendo a que una obra que pretende aportar algo más allá de los sentimientos subjetivos del autor está asimismo solucionando alguna cuestión desde la forma que planteaba uno o más problemas del propio medio. En otras palabras: subjetividad y problematicidad.

Muchos artistas se enfrentan literalmente al medio (pictórico, escultórico, musical) intentando solucionar con su obra problemas que plantea el propio medio. Si lo hacen desde una propuesta expresionista abordan dos frentes (subjetivo y formal), si lo hacen desde el mero aspecto formal entonces estaríamos hablando de arte experimental que no es acerca de nada ni significa o simboliza nada, sino que se ocupa de sí mismo, de las cuestiones formales que el propio medio plantea y que en ocasiones responde a una evolución interna de la forma.

Que el arte tenga sus propias demandas y se materialice en propuestas de mayor o menor envergadura no supone que las fronteras estén claramente delimitadas. Un problema plástico puede solucionarse y la cuestión zanjarse, pero posteriormente una obra puede volver a plantear otras cuestiones a la luz de nuevas incorporaciones formales y teóricas con lo que sus fronteras vuelven a quedar abiertas a nuevas propuestas. De ahí la imposibilidad de dar por muerto al arte. Puede eso sí, en determinados casos quedar un una especie de *stand by*, como podemos comprobar en la actualidad en muchos casos, de ahí las propuestas extravagantes, sin embargo el arte va a seguir en determinados momentos requiriendo nuevas salidas, alguna de las cuales hemos planteado reivindicando la vertiente estética en el arte y denunciando el abuso de la estetización a través de una manipulación de consecuencias nefastas.

BIBLIOGRAFÍA

Baudrillard, Jean, *La ilusión y la desilusión estéticas*. Caracas: Monte Ávila, 1997.

Baudrillard, Jean, *El complot del arte*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

Bauman, Zygmunt, *Arte líquido*. Madrid: Sequitur, 2007.

Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*. Madrid: Casimiro, 2010.

Berardi, Franco, "Patologías de la hiperexpresión", en *Archipiélago*, Nº. 76, 2007.

Bramann, Jorn K., "Understanding the end of art", 1998.

Danto, Arthur C., "Tres décadas después del fin del arte", en *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia.* Madrid: Paidos, 2010.

Danto, Arthur, "El fin del arte", *El Paseante*, nº 22-23, 1995.

Gadamer, H.G., "¿El fin del arte? Desde la teoría de Hegel sobre el carácter pasado del arte hasta el antiarte de la actualidad" (1989), en *La herencia de Europa*. Barcelona: Península, 1990.

García Leal, José, "Las paradojas de Arthur C. Danto", en *El conflicto del arte y la Estética*. Granada: Universidad de Granada, 2010.

Hegel, G.W.F., *Introducción a la estética* (1835). Barcelona: Península-NeXos, 1985.

Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal, 2011.

Kosuth, Joseph, "Arte y filosofía, I y II", en Gregory Battcock (Ed.), *La idea como arte. Documentos sobre el arte conceptual*. Barcelona: Gustavo Gili, 1977.

Kuspit, Donald, *El fin del arte* (2004). Madrid: Akal, 2006.

Maes, Hans, "The end of art: a real problem or not really a problem?", *Postgraduate Journal of Aesthetics*, Vol.1, No. 2, August, 2004.

Michaud, Yves, *El arte en estado gaseoso*. México DF: FCE, 2007.

Patočka, Jan, *Platón y Europa*. Barcelona: Edicions 62, 1991.

Reinhardt, Ad, *Art-as-art: the selected writings of Ad Reinhardt*. Berkeley: University of California Press, 1975.

Rubia La, Leopoldo, "La autonomía del arte: de Wassily Kandinsky a Frank Stella" en *Estudios filosóficos*, Vol. 62, Nº 181, 2013, págs. 449-474.

Schiller, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

Shiner, Larry, *La invención del arte. Una historia cultural*. Barcelona: Paidós, 2014.

Vattimo, Gianni, "Muerte o crepúsculo del arte" (1985), en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Barcelona: Gedisa, 2007.

Vilar, Gerard, "La estetización de la imagen violenta en el arte contemporáneo", en Ana García Varas (ed.), *Filosofía e(n) imágenes*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2012.

Welsch, Wolfgang, "Aestheticization Processes: Phenomena, Distinctions and Prospects", *Theory Culture Society* 1996, 13, 1.

III

PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN
Y EL PROBLEMA DE LAS PASIONES

CAPÍTULO 7

Breve historia de la filosofía como terapia en el estoicismo

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ*

La idea de la filosofía como terapia floreció, quizá como en ningún otro periodo histórico-filosófico, en el helenismo antiguo. La riqueza y complejidad de las diversas escuelas (estoicos, epicúreos, escépticos, cínicos, etc.) desarrolladas durante varios siglos es difícil de reflejar con sistematicidad en un trabajo como éste. Mi pretensión, en este sentido, es mucho más limitada. Quisiera en lo que sigue dilucidar algunos de los aspectos de la filosofía como terapia partiendo de ciertos testimonios o fragmentos, en su mayor parte de carácter estoico, que creo fundamentales. Antes, sin embargo, convendría comenzar llamando la atención sobre el contexto histórico-político en el que surge la reflexión del helenismo, que es, como el actual escenario en el que vivimos, un contexto de crisis en el que los ciudadanos no se ven representados por las instituciones políticas.

Al finalizar la guerra del Peloponeso, tal y como señala M. Boeri, Grecia había quedado diezmada y el camino estaba libre para la irrupción del imperio macedonio. Como recuerda el ateniense Demóstenes, en el momento en que él pronuncia sus célebres *Filípicas* el imperio de los macedonios ya gobernaba completamente, de modo que la *polis* griega con su autosuficiencia política y económica, ya había desaparecido totalmente o estaba al borde de hacerlo. Alrededor del 344 a. C. la idea clásica griega de la ciudad-estado se está derrumbando[1]. También Hegel observa en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que en el helenismo tardío la bella eticidad de la Grecia clásica se quiebra, de modo que los individuos ya no se identifican inmediatamente con la costumbre o el *ethos* común, sino que, al contrario, se perciben como entidades asiladas y separadas de la *polis*. Los individuos se enfrentan, pues, a una realidad política e institucional disociada de sus intereses. Se trata de una época marcada por el atomismo social. La filosofía de Epicuro, tal y como concluye Cubo Ugarte, es un reflejo de este contexto[2]. Pero también el estoicismo, el cinismo, y el escepticismo surgen en circunstancias similares. Estando las cosas así, la filosofía adquiere un

* Universidad Nacional de Educación a Distancia. ihoyos@fsof.uned.es. Este trabajo ha sido realizado en el marco de un contrato postdoctoral Juan de la Cierva financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad español

[1] Boeri, M. D, "Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia" *Deus Mortalis*, nº 3, 2004, pp. 162-163

[2] Cubo Ugarte, O., "Hacia un cuidado de sí: Epicuro", *Éndoxa: Series filosóficas*, nº 25, 2010, p. 90.

carácter eminentemente práctico. Surge con mayor fuerza, pues, la idea de una filosofía como terapia, como terapia social.

1. ELOGIO DE LA FILOSOFÍA COMO TERAPIA EN LA ANTIGÜEDAD

Creo que pocos fragmentos pueden encontrarse que expresen de manera más clara la idea de la filosofía como terapia que aquel famoso de Epicuro que dice:

> Vano es el discurso de aquel filósofo por el que no es curado ningún sufrimiento (*pathos*) humano. Pues justamente como no asiste a la medicina ninguna utilidad si no busca eliminar las enfermedades de los cuerpos, igualmente tampoco de la filosofía si no busca expulsar el sufrimiento (*pathos*) del alma[3].

La filosofía epicúrea ha sido caracteriza como *tetrafármaco* o medicina contra las cuatro grandes enfermedades del alma: miedo a los dioses, el miedo a la muerte, el miedo al dolor y el miedo al fracaso.[4] También Crisipo, según muestra el testimonio de Galeno, arguyó argumentos similares en su tratado *Sobre las pasiones* para mostrar la función terapéutica de la filosofía. "No es verdad —señala— que haya un arte (*technē*) llamada medicina que se ocupe del cuerpo enfermo, y no haya un arte (*technē*) equivalente que se ocupe del alma enferma. Ni es verdad tampoco que esta última sea inferior a la primera, en la teoría o en la terapia de los casos individuales"[5]. Asimismo, Cicerón, recordando a los estoicos, señala en las *Disputaciones Tusculanas* que "existe ciertamente una medicina del alma, la filosofía, cuya ayuda no hay que buscarla, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros, y debemos de esforzarnos con todos nuestros recursos y fuerzas para ser capaces de curarnos a nosotros mismos."[6]

En el periodo helenístico de la Antigüedad la filosofía se concibe, a través de la analogía con la medicina, como terapia. M. Nussbaum señala la importancia de esta tesis arguyendo que para estos pensadores la filosofía es un arte de vivir y no tanto una técnica intelectual elitista dedicada a la exhibición de los conocimientos propios[7]. Además —continúa su

---

[3] *Epicurea*, ed. by H. Usener (US), 221. Cito aquí, ligeramente modificada, la traducción de J. Vara, *Epicuro. Obras completas*. Cátedra, Madrid, 1995, 9ªed. 2012, fragmento D54. He optado por traducir *pathos* por sufrimiento y no por afección (J. Vara), siguiendo las indicaciones de M. Nussbaum. Y es que tal y como la filósofa norteamericana precisa, *pathos* puede significar "pasión", "afecto" o "emoción". Pero Epicuro no quiere erradicar todos los afectos, sino sólo aquellos que son perturbadoramente dolorosos. Cf. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Trad. M. Candel, Paidós, Barcelona, 2003. orig. 1994, p. 139n1.

[4] Cf. Cubo Ugarte, *loc. cit*., p. 94.

[5] Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* (PHP), V, 2, 22 = SVF, III, 471. La traducción es mía, pero me inspiro en la traducción inglesa de Ph. De Lacy, *Corpus Medicorum Graecorum*, V.4. 1-2- (Galen, *On the doctrines of Hippocrates and Plato*), Berlín, 1978-1980.

[6] Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, III, 6. Trad. A. Medina González, Gredos, Madrid, 2005.

[7] Nussbaum precisa que es más problemático mantener esta tesis en el caso de los estoicos, pero en la medida en que éstos enseñan estrategias de razonamiento y sostienen que dichas técnicas tienen una eficacia causal en relación con la buena vida humana, puede decirse que también para ellos la filosofía es un arte de vivir. Cf. Nussbaum, *La terapia del deseo*, ed. cit., n 3, p. 34. Mi propósito, en este sentido, es mostrar que la idea de una filosofía como terapia fue desarrollada ya por los primeros estoicos, y que a medida que la corriente estoica evolucionaba, también lo hacía su propia concepción de la terapia filosófica. Y ello hasta llegar a ser una de las más ricas y complejas que podemos encontrar en la historia de la filosofía occidental.

razonamiento— la analogía con la medicina, común a las tres grandes escuelas del helenismo, no es simplemente una metáfora decorativa, sino que tiene una función heurística y justificativa de cómo ha de proceder concretamente el filósofo, de qué características debe tener un buen argumento terapéutico. Y es que, a decir de Nussbaum, el compromiso con la razón es esencial en la terapia de las escuelas helenísticas. Se trata de establecer argumentos válidos desde un punto de vista lógico. Éste es un requisito no único, pero sí fundamental, que tienen que cumplir los argumentos[8].

Antes que M. Nussbaum, P. Hadot defendió que la filosofía antigua se caracteriza por lo que él denomina *exercices spirituels*, en la línea de las *pratiques du soi* foucaultianas. Aunque a Hadot no le gusta el término que emplea Foucault, los ejercicios espirituales, tal y como él mismo los define, son prácticas destinadas a operar una transformación en el individuo, una transformación de sí[9]. La tesis de Hadot es que la filosofía antigua es un ejercicio espiritual porque es, en realidad, un modo de vida, una forma de vida, y en último término, una elección de vida[10]. En este sentido, se refiere a la fórmula de Victor Goldschmidt a propósito de los diálogos de Platón, destinados no a *informar*, sino a *formar*, que vale, según afirma, para toda la filosofía antigua. A diferencia de la filosofía moderna, cuyo fin es dar una explicación del mundo, el fin principal de un texto filosófico antiguo es transformar al oyente. Esta manera de entender la filosofía, es decir, como modo de vida, se perdió desgraciadamente con el cristianismo[11]. Y aún hoy la filosofía sigue desligada de la vida.

En la lección inaugural que Merleau-Ponty ofreció el 15 de enero de 1953 en el *Collège de France*, titulada *Éloge de la philosophie*, éste observaba, tal y como recuerda Hadot, que todos los filósofos, o casi todos, reconocen como modelo a un hombre que ni escribía ni enseñaba, sino que interpelaba a todos aquellos con los que se encontraba caminando por las calles. Un hombre, Sócrates, que tuvo serios problemas con la opinión y los poderes. Merleau-Ponty formula así el problema que ya consumía a la filosofía en el siglo pasado. "La filosofía puesta en los libros —objeta— ha dejado de interpelar a los hombres. Lo que hay de insólito y casi de insoportable en ella está escondido en la vida decente de los grandes sistemas".[12] Este elogio de Sócrates, pronunciado a mitad del siglo XX, es eco de otro escrito por Plutarco, diecinueve siglos antes. El texto de Plutarco, como bien muestra Hadot, señala que si Sócrates ha sido un filósofo, lo ha sido caminando con sus amigos, comiendo con ellos, discutiendo con ellos, yendo como ellos a la guerra, y finalmente bebiendo la cicuta; y no enseñando desde lo alto de una silla. La conclusión de Hadot es que a través de los siglos, y sobre todo para los estoicos y los cínicos, Sócrates ha sido el modelo de filósofo porque para él la vida y la muerte son las principales fuentes de aprendizaje; y la filosofía, una manera de vivir.

---

[8] *Ibid*., pp. 34-36.

[9] Hadot, P., *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold. I. Davidson*. Paris, Albin Michel, 200, pp. 153-154.

[10] *Ibid*., pp. 153-154.

[11] *Ibid*., pp. 182-183.

[12] Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1967. La traducción es mía. El texto aparece también citado en Hadot, P., *op. cit*., p. 194.

Por otra parte, quisiera hacer hincapié en algo que, según creo, es una de las grandes enseñanzas de la Antigüedad, y especialmente del helenismo filosófico. Y es precisamente la idea de que la filosofía es (o debe ser) una tarea que no puede separarse de la búsqueda de la felicidad del ser humano. En este sentido, Epicuro dice que "la filosofía es una actividad que asegura una vida feliz (*eudaimōn*) por medio de argumentos y razonamientos."[13] Y así es también para los estoicos. La filosofía se ocupa de la felicidad del ser humano, es decir, de su virtud o de su salud. No en vano la ética es una de las tres partes de la filosofía que distingue el estoicismo, junto con la lógica y la física; las tres, en estrecha relación. Hablar de *terapia* es, pues, hablar de ética. A esta cuestión me referiré a continuación. Pero antes quisiera precisar algo más a qué tipo de enfermedades se refiere concretamente la terapia filosófica.

1.1. Juicios de valor falsos o las pasiones como enfermedades del alma

Si volvemos de nuevo a los textos citados anteriormente, el que cita Galeno de Crisipo, según el cual hay un arte equivalente a la medicina del cuerpo que es la medicina del alma, y el de Cicerón, que afirma claramente que la filosofía es esa medicina del alma, podemos decir que las enfermedades a las que se dirige la terapia filosófica son las propias del alma, y éstas no son sino las creencias falsas. Ahora bien, creencias falsas son, por ejemplo, las pasiones. El estoicismo, y, en general, el pensamiento antiguo mantiene una concepción cognitivo-evaluadora de las pasiones. Las pasiones son creencias o juicios de valor falsos, es decir, son ideas que atribuyen inadecuadamente valor moral a objetos externos. Dichos objetos, según muestra la ética estoica, son irrelevantes o *indiferentes* desde un punto de vista moral[14]. Las pasiones son ideas de la razón, pero de una razón desviada. Son errores de la razón, pero de un determinado tipo como veremos.

En lo que respecta a la concepción cognitivo-evaluadora de las pasiones, Cicerón escribe en las *Disputaciones Tusculanas*, haciéndose eco de la definición de las cuatro pasiones primarias que distinguen los estoicos, lo siguiente:

> Pero los estoicos piensan que todas las perturbaciones se originan por el juicio y la opinión. Por ello las definen con mayor precisión, para que se comprenda no sólo cuán erróneas son, sino también cuánto dependen de nosotros. La aflicción (*aegritudo*) es la opinión reciente de que estamos en presencia de un mal, ante el cual parece que es justo que el alma se sienta abatida y se encoja; la alegría (*laetitia*), es la opinión reciente de que estamos en presencia de un bien, ante el cual parece que es justo exaltarse; el miedo (*metus*) es la opinión de que un mal, que

[13] *Epicurea* US 219= Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, V, 169. La traducción es mía.

[14] "Ellos opinan que las pasiones son juicios (*kríseis*), según afirma Crisipo en su *Sobre las pasiones*. Por ejemplo, la avaricia es la suposición de que el dinero es bello, e igualmente la embriaguez, la incontinencia y las demás". Diógenes Laercio, VII, 111. Trad. C. García Gual. Alianza, Madrid, 2007, reimpr. 2008. Que los juicios de valor en los que consisten las pasiones son falsos se deduce de la ética estoica. Tal y como recuerda Séneca, "el bien supremo no busca del equipamiento exterior, se cultiva en la intimidad, procede enteramente de sí mismo. Comienza a estar subordinado a la fortuna, si busca fuera alguna parte de sí" Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, I, 9. Trad. I. Roca Melià. Gredos, Madrid, 1986, 4ª reimp. 2010. Por tanto, atribuir valor a los objetos externos, tal y como hacen las pasiones, es incorrecto.

parece insoportable, nos amenaza; el deseo (*libido*) es la opinión de que un bien, que querríamos tener ya a mano y a nuestra disposición, va a llegar[15].

Este texto de Cicerón muestra, a mi entender, una característica fundamental de la teoría estoica de las pasiones, es decir, muestra que las pasiones no son cualquier tipo de juicio erróneo, sino que son juicios valorativos. No todas las opiniones falsas son pasiones, sino sólo las opiniones falsas que atañen al valor moral de los objetos externos. Además, cuando hablamos de la enfermedad (arrōstēmata) en sentido propio, nos encontramos —según razona el estoico— con una atribución de valor muy particular, es decir, una atribución que no sólo es falsa sino también excesiva. El siguiente texto de Galeno lo refleja claramente:

Pero alguien podría decir que la locura (*maniōdes*) no surge por una facultad irracional, sino del ser llevado el juicio y la opinión más allá de lo que conviene, así como él [Crisipo] decía que las enfermedades (arrōstēmata) de este tipo no sobrevienen en el alma simplemente por el hecho de suponer falsamente que algo es bueno o malo, sino por considerar que algo es más de lo que en realidad es. Así pues, la enfermedad no podría consistir jamás en considerar la riqueza como un bien, sino en que alguien considere que ésta es el más grande de los bienes, y que suponga que no vale la pena vivir privado de las riquezas. En esto consisten las dolencias de la avaricia y la codicia.[16]

El carácter excesivo del valor, falsamente atribuido al objeto, sugiere que las creencias valorativas que se identifican con las pasiones atañen directamente a la concepción de la propia felicidad que tenemos cada uno. La vida no merecería la pena sin riquezas. Ésta es la creencia, la falsa creencia, en la que consiste la enfermedad de la avaricia. También Nussbaum explica, al elaborar su propia teoría neo-estoica de la emoción, que no tememos todas y cada una de las catástrofes, aunque las juzguemos malas, sino sólo aquellas que nos afectan de modo significativo[17]. Las creencias de valor falsas en las que consisten las pasiones son aquellas que revelan, explícita o implícitamente, cuál es la percepción que tenemos de nuestra felicidad. Y así, nos encontramos de nuevo con la idea de base de acuerdo con la cual la terapia filosófica que va dirigida a erradicar estas enfermedades no es sino la ética.

Antes de continuar caracterizando el planteamiento estoico de la pasión como enfermedad del alma, quisiera explicar la elección deliberada que hago de los términos. Nótese, en este sentido, que uso el término "pasión" y no "afecto" para referirme al *pathos* estoico. Hago esta distinción porque los estoicos no consideraban que la afectividad como un bloque indiferenciado fuese el mal a erradicar con la terapia filosófica. Hay otro tipo de afectos que no son juicios de valor falsos, sino verdaderos. Estos afectos no sólo no se erradican con la terapia filosófica, sino que son el resultado más altamente logrado dicha terapia. Me refiero a las *eupatheiai* o buenos afectos estoicos: la alegría (*chara*), la cautela (*eulabeia*) y la decisión (*boulēsis*)[18]. Estos tres afectos son no sólo racionales, sino también plenamente razonables

[15] Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, IV, 14.

[16] Galeno, PHP, IV, 5, 24-26, De Lacy, p. 264-265. Cito levemente modificada la traducción de F. J. Campos y M. Nava en su edición de Crisipo de Solos. *Testimonios y fragmentos*. Madrid, Gredos, 2006.

[17] Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Trad. A. Maira. Paidós, Barcelona, 2008 (orig. 2001).

[18] Cf. Diógenes Laercio, VII, 116.

(*eulogai*) o acordes con la recta razón, a diferencia de las pasiones que son sólo racionales y no razonables (*alogai*)[19].

No obstante, una vez hecha esta precisión, lo esencial es reparar en que si las enfermedades que se trata de curar o aliviar con la terapia son precisamente creencias de valor falsas, entonces es lógico que los estoicos pensasen que la filosofía o – como señala Nussbaum– el razonamiento y la argumentación es lo que se necesita para diagnosticar y modificar las pasiones, es decir, que es la terapia filosófica la mejor equipada para combatir dichas enfermedades[20].

Por otra parte, el otro aspecto de la teoría estoica que es importante apreciar es su tesis de acuerdo con la cual las pasiones contra las que va dirigida la terapia tienen un carácter social. Las pasiones no son naturales. Diógenes Laercio recuerda, en este sentido, que "la pasión misma es, según Zenón, un movimiento irracional del alma en contra de la naturaleza, o un impulso excesivo."[21] También Cicerón señala en *Académicos Posteriores* I, 39, que "mientras que los antiguos pensaban que las pasiones eran naturales y no tenían nada que ver con la razón y colocan el deseo en una parte del alma y la razón, en otra, Zenón estaba en desacuerdo con esta concepción". Pero es quizá la teoría de la corrupción (*diastrophē*) del desarrollo ético del ser humano que elabora Crisipo la que mejor muestra esta tesis. Diógenes Laercio recuerda que el estoico contempla dos causas: 1) el carácter seductor de las cosas externas y 2) la influencia de la sociedad.[22] Ésta última tiene un peso muy significativo en la formación de nuestras creencias de valor falsas. "Tanto para Aristóteles como para las escuelas helenísticas —escribe Nussbaum— muchas, si no todas, las pasiones se basan en creencias que no surgen de manera natural (si es que hay creencia alguna que lo haga), sino que las conforma la sociedad. Son, en efecto, parte integrante del tejido de las convenciones sociales; hay que criticarlas como al resto de dicho tejido."[23] Por tanto, si las pasiones o creencias falsas en las que residen las enfermedades tiene un origen social, habrá que elaborar una terapia que actúe en ese nivel, es decir, que no sólo se centre en el individuo —diríamos en la actualidad— sino en los contextos sociales y políticos en los que aquel está inscrito.

1.2. Crítica de las instituciones políticas o la filosofía como terapia social

Si antes hemos aludido al compromiso que la filosofía estoica tiene con la razón y con los argumentos como vía terapéutica, ahora hay que señalar en lo que atañe a la reforma social que implica la terapia filosófica que, "como cada sociedad tiene —escribe Nussbaum— sus propios entramados, los argumentos terapéuticos, no sólo tendrán que ser correctos desde un punto de vista lógico, sino también adaptarse a las necesidades y particularidades de aquellos

---

[19] Cf. Gourinat, J.-B., *Les stoïciens et l´âme.* PUF, Paris, 1996, p. 87 y ss.

[20] Cf. Nussbaum, *La terapia del deseo*, ed. cit., p. 63.

[21] Cf. Diógenes Laercio, VII, 110. También Séneca pone en boca de la naturaleza la siguiente afirmación: "¿Qué significa esto? Os engendré sin pasiones, sin temores, sin superstición, sin perfidia y sin los restantes vicios. Salid como habéis entrado" (Íd., *Epístolas morales a Lucilio*, III, Ep.22, 15. Trad. I. Roca, Madrid, Gredos, 1986, reimpr. 1994, vol. I).

[22] Cf. Diógenes Laercio, VII, 89.

[23] Nussbaum, M., *La terapia del deseo*, ed. cit., p. 64.

a los que va dirigido. Un argumento puede ser simple y correcto desde un punto de vista lógico e interesante incluso desde un punto de vista académico, pero si no es capaz de arrastrar a su audiencia a la práctica es, en cuanto tal, un *argumento filosófico defectuoso*"[24]. La filósofa norteamericana se refiere precisamente a un texto de Cicerón en el que se critica a los estoicos por haber fracasado en este carácter fundamental de su tarea. "Sus estrechos argumentillos silogísticos —objeta— pinchan a sus oyentes como agujas. Aun cuando éstos asienten intelectualmente, no experimentan ningún cambio en sus corazones, sino que se marchan tal y como vinieron. Lo dicho es quizá verdad y sin duda es importante; pero el argumento lo trata de manera excesivamente trivial y no como se merece"[25]. La propia Nussbaum observa, en este sentido, que la filosofía médica, aunque comprometida con el razonamiento lógico y con rasgos propios del buen razonar tales como la claridad, la coherencia, el rigor y la generalidad, necesitará a menudo buscar técnicas más complicadas e indirectas, psicológicamente más estimulantes que las propias del argumento deductivo o dialéctico convencional. Ella piensa, en concreto, en técnicas retóricas y narrativas que estimulan la memoria y la imaginación. "En otras palabras, —afirma— lo que la filosofía practicada al estilo médico necesita es una concepción de las complejas interacciones humanas de carácter filosófico. Y para ello necesita pensar en los usos de la imaginación, en la narración, la comunidad, la amistad, las formas retóricas y literarias en que un argumento puede penetrar efectivamente."[26] No habrá reforma social, pues, si no logramos perfeccionar el contenido y la forma de los argumentos terapéuticos de la filosofía. No obstante, todo ello corresponde a una elaboración contemporánea del helenismo, sin que ello signifique que los estoicos no lograran avanzar en esta cuestión.

Es interesante, además, considerar qué es lo que en el ámbito político propuso el estoicismo, pues la crítica social debe hacerse a partir de una idea de sociedad y de política normativa, es decir, de una idea de lo que sería una política sana. En este sentido, el estoicismo antiguo encontró en el gobierno del sabio (no del filósofo) el elemento definitorio de la salud política del Estado. Su tesis es que un Estado para estar sano o ser virtuoso ha de estar gobernado precisamente por aquellos que ya lo son, es decir, los sabios.

Diógenes Laercio dice que para los estoicos "no sólo son libres los sabios, sino también reyes, siendo el reinar un poder absoluto, que sólo en los sabios puede sostenerse, según dice Crisipo en su tratado *Sobre el sentido fundamental de los términos de Zenón*. Pues afirma que el que manda posee conocimientos de lo bueno y lo malo, y que ni ninguno de los necios posee esa ciencia"[27]. Ahora bien, este planteamiento político tardó poco tiempo en ser objeto de crítica incluso en el seno mismo del estoicismo[28]. Y es que, tal y como los propios estoicos

---

[24] Nussbaum, M., *La terpia del deseo*, ed. cit., p. 36.
[25] Cicerón, *De finibus*, 4, 7, citado por Nussbaum, *La terapia del deseo*, ed. cit., p. 36.
[26] Nussbaum, M., *La terapia del deseo*, ed. cit., p. 60.
[27] Diógenes Laercio, VII, 122.
[28] En este sentido, Diógenes Laercio escribe que "algunos, entre los que figuran los seguidores del escéptico Casio, le hacen reproches en muchos puntos, diciendo en primer lugar que él [Zenón] manifestaba al comienzo de su *República* que la educación general es inútil y, más adelante, que todos los no virtuosos son enemigos y hostiles, esclavos y extraños entre sí unos a otros, incluso los padres a los hijos, los hermanos a los hermanos y los parientes a sus parientes". Diógenes Laercio, VII 32.

sabían, la política debía hacerse más humana, más realista, y la brecha entre el sabio y el que no lo era no podía ser insalvable, sino transitable[29].

Ciertos matices intentaron entonces introducirse a través del importante tema del amor y la amistad, con cuyo hilo se teje el cosmopolitismo estoico[30]. "Ponciano —escribe Ateneo— dice que Zenón de Citio considera a Eros como el dios de la amistad y de la libertad, el que procura la concordia y nada más. Por eso dice también en la *República* que Eros es un dios que reúne las condiciones capaces de salvar al Estado".[31] Pero el amor es precisamente une *eupatheia*, un buen afecto. Ésta es la tesis que mantiene M. Graver en su interesante *Stoicism and Emotions*. El amor estoico, tal y como sabemos por las definiciones que conservamos, se da en el sabio y tiene por objeto la amistad, es decir, un bien genuino[32]. De este modo, el amor es una creencia de valor verdadera que se da en el sabio y, en la medida en que lo es, el amor no puede ser sino una *eupatheia*[33]. La crítica de las instituciones sociales y políticas que originan creencias de valor falsas en los ciudadanos debe hacerse, pues, desde una política sabia y sana basada en el amor. Una política del amor y de la amistad que permitiese desarrollar hacia lo mejor nuestro ser comunitario; y no una política del miedo, como es definitorio de la política global y enferma actual. Ésta y otras precisiones se fueron introduciendo a lo largo de la evolución de la corriente estoica hasta llegar a las versiones contemporáneas de la terapia filosófica.

2. La actualidad de la terapéutica estoica. La teoría de las emociones de M. Nussbaum

En la actualidad podemos encontrar distintos intentos de reanimar el estoicismo, ya sea en el campo de la terapia individual o social. W. B. Irvine, en su reciente *A Guide to the Good life. The Ancient art of Stoic joy*[34], propone un estoicismo para la vida moderna, basado en una serie de consejos para lograr la tranquilidad. Dicha tranquilidad, el fin que merece perseguirse en la vida, es definida por el propio Irvine, en un sentido más actual (aunque probablemente menos estoico), como un estado psicológico en el que experimentamos emociones negativas (ansiedad), pero con un predominio de las emociones positivas

[29] Véanse, en este sentido, las *Meditaciones* de Marco Aurelio.

[30] "Y la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta de los estoicos, se resume en este único punto capital: que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados todos por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común. Esto lo escribió Zenón como un sueño o como una imagen del orden filosófico y del Estado ideal". Plutarco, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* I 6, 329ª = SVF I 262, fragmento 409 de *Los estoicos antiguos*, Trad. A. J. Cappelletti. Gredos, Madrid, 1996

[31] Ateneo, XIII 561c = SVF I 263. Fragmento 412 de *Los estoicos antiguos.* Trad. A. J. Cappelletti.

[32] "Los estoicos, por su parte, dicen que también el sabio amará y definen el amor mismo como la tendencia a trabar amistad inspirada por la percepción de la belleza". Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, IV, 72.

[33] Cf. Graver, M., *Stoicism and Emotions*. The University of Chicago Press, Chicago, 2007, pp. 188-189.

[34] Cf. Irvine, W. B., *A Guide to the Good life. The Ancient art of Stoic Joy.* Oxford University Press, Oxford, 2009.

(alegría)[35]. Su programa para "practicar el estoicismo" puede servir de guía de autoayuda, pero creo que dista mucho del planteamiento estoico original y de la complejidad y riqueza del mismo.

Las aplicaciones de la denominada ética médica son, en cambio, más interesantes. En 2003 y 2004 en la revista interdisciplinar *Journal of Medicine and Philosophy* aparecieron dos artículos que proponen introducir ciertas tesis estoicas en el concepto de salud que se maneja en la ética médica actual. Por una parte, L. C. Becker, destaca la identificación, que tiene lugar en el estoicismo, entre salud y virtud[36]. Aunque prescinde de algunos aspectos de la ética estoica por no ser relevantes (tales como la persistente obligación de cultivar la inteligencia práctica como un fin en sí), le parece interesante que la ética médica reflexione acerca de la idea estoica según la cual la excelencia moral es la cumbre de un desarrollo psicológico sano con respecto a lo que se considera una especial característica de la vida humana: la agencia racional activa. Además, aplica estas consideraciones teóricas a ciertos casos prácticos con los que se enfrenta la ética médica tales como el suicido, el suicidio asistido, la eutanasia y cuestiones referentes a la calidad de la vida. Algo similar mantiene W. E. Stempsey, que aboga por lo que él denomina "el paciente sabio", es decir, un paciente con los conocimientos estoicos suficientes como para no dejarse turbar por el sufrimiento y saber distinguir entre las enfermedades que responden a los esfuerzos médicos y aquellas que son crónicas o fatales. Es decir, no se rechaza el uso de la tecnología médica para aliviar el sufrimiento. Pero partiendo de las ideas estoicas se ponen ciertos límites al denominado "encarnizamiento terapéutico"[37].

Por otra parte, está el importante trabajo desarrollado por M. C. Nussbaum en este campo. La filósofa norteamericana ha elaborado una concepción neo-estoica de la emoción, como ella misma la denomina[38], y ha reflexionado sobre la dimensión ético-política de la misma. La obra de Nussbaum recoge, según creo, fielmente el *leitmotiv* del estoicismo, eliminando, no obstante, aquellos aspectos del planteamiento estoico que hoy nos parecen más problemáticos. Su propuesta me parece un buen ejemplo de cómo hoy se puede concebir la filosofía como terapia al modo de los estoicos antiguos.

Nussbaum destaca del planteamiento helenístico en general su idea de la filosofía como terapia. "La idea de una filosofía al servicio de los seres humanos —escribe— destinada a satisfacer sus necesidades más profundas, hacer frente a sus perplejidades más urgentes y llevarlos de la infelicidad a un cierto estado de florecimiento, es una idea que hace de la ética helenística un objeto de estudio cautivador para un filósofo que se pregunta qué tiene que ver la filosofía con el mundo real (…) La filosofía misma, sin dejar de ser lo que es, cumple funciones sociales y políticas que aportan algo al mundo mediante la aplicación de sus

---

[35] Irvine, *op. cit.*, p. 226.

[36] Cf. Becker, L. C., "Human Health and Stoic Moral Norms". *Journal of Medicine and Philosophy*, 2003, vol. 28, nº 2, pp. 221-238

[37] Stempsey, W. E., "A New Stoic: The Wise patient". *Journal of Medicine and Philosophy*. 2004, vol. 29, nº 4, pp. 451-472.

[38] Cf. Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento*, ed. cit., pp. 24-25.

métodos y técnicas característicos”[39]. El profundo interés que la filosofía helenística, y especialmente el estoicismo, mostró hacia las pasiones, les hizo buscar una nueva y compleja manera de entender la psicología humana y eso les permitió elaborar complejas estrategias para hacer frente a su objeto de estudio y nuevas concepciones de lo exigido por el rigor y la precisión filosóficos. En este sentido, Nussbaum destaca que la ética helenística es muy diferente de la filosofía moral, mucho más elitista y académica, que se ha practicado a veces en el seno de la tradición occidental[40].

A propósito de los métodos propios de la filosofía, Nussbaum distingue su interpretación de la de Foucault. La filósofa norteamericana está de acuerdo con la tesis que Foucault expone en el tercer volumen de su *Historia de la sexualidad*, de acuerdo con la cual los filósofos en el periodo helenístico no sólo impartían lecciones sino que efectuaban complejas prácticas de formación del yo. La filosofía en ese periodo puede entenderse, pues, como un conjunto de *techniques du soi* para la formación de un cierto tipo de yo. Ahora bien, Nussbaum objeta que también los movimientos religiosos y la magia proporcionan un arte de vivir. “Lo que distingue la contribución de los filósofos —aclara— es que éstos afirman que la filosofía, y no cualquier otra cosa, es el arte que necesitamos, un arte que se ocupa de los argumentos válidos y correctos, un arte comprometido con la verdad.”[41] Este compromiso con la razón es lo propio de la terapia filosófica estoica, según la tesis de Nussbaum. De hecho, una de las preguntas fundamentales a las que trata de responder su trabajo es “por qué ha sido necesario pensar que el uso filosófico de la razón es la técnica mediante la cual podemos llegar a ser verdaderamente libres y maduros.”[42]

Ahora bien, tampoco el planteamiento de Nussbaum sigue a la filosofía helenística y, en concreto, al estoicismo, en todos sus aspectos y procedimientos. Nussbaum comparte el compromiso práctico de estos filósofos. Pero este compromiso va unido a un aspecto, que ya le resulta más problemático, a saber, su defensa de diversos tipos de distanciamiento y liberación de las pasiones. Ambos compromisos le parecen, en principio, independientes uno del otro. Pero reconoce que no se puede entender la terapia estoica sin afrontar los problemas derivados de su ética del distanciamiento[43].

El enfoque neo-estoico de Nussbaum parte de la descripción estoica de las pasiones (o en general, de las emociones, que es el término que elige la autora), es decir, su idea de que las emociones no son impulsos ciegos sin conexión con nuestros pensamientos, sino respuestas inteligentes a la percepción del valor, evaluaciones o valoraciones cognitivas[44]. Ahora bien, partiendo de esta descripción de las emociones, Nussbaum propone alterar la concepción normativa del estoicismo antiguo y refinar su teoría ética y política incluyendo precisamente las emociones como una parte del propio pensamiento ético y político (y no sólo como un mero apéndice psicológico que hay que considerar para extirpar). Se sigue atendiendo al

[39] Nussbaum, M., *La terapia del deseo, ed. cit*., p. 21.
[40] *Ibid*., p. 22
[41] *Ibid*., p. 24.
[42] *Ibid*.
[43] *Ibid*., p. 28.
[44] Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento*, ed. cit., p. 21.

precepto estoico de criticar racionalmente las emociones, es decir, no se les concede una inmunidad ciega. Pero se rechaza la base normativa que lleva al estoico a argüir que todos los juicios de valor que implican las pasiones son falsos. Nussbaum ofrece, así, argumentos especialmente fuertes para mostrar que el desarrollo de una teoría adecuada de las emociones es una tarea esencial que forma parte de cualquier teoría ética y política adecuada, es decir, *de cualquier terapia filosófica apropiada*[45]. En lugar de concebir la moralidad —escribe Nussbaum— como un sistema de principios que el intelecto imparcial ha de captar y las emociones como motivaciones que apoyan o bien socavan nuestra elección de actuar según esos principios, tendremos que considerar las emociones como parte esencial del sistema de razonamiento ético. No podemos obviarlas razonablemente una vez que reconocemos que las emociones contienen juicios que pueden ser verdaderos o falsos y pautas buenas o malas para las elecciones éticas[46].

Y otro tanto cabe decir de la política. "La comprensión del bien humano —arguye Nussbaum— influye en nuestras deliberaciones sobre cómo puede contribuir la política al florecimiento humano. Concebir las emociones como elementos esenciales de la inteligencia humana, y no como meros apoyos o puntales de la inteligencia, nos proporcionará unas razones especialmente poderosas para fomentar las condiciones del bienestar emocional en una cultura política, *pues esta concepción implica que sin desarrollo emocional, una parte de nuestra capacidad de razonar como criaturas políticas desaparecerá*."[47] Pienso que ésta es una de las mejores formulaciones que podemos encontrar sobre lo que creo que constituye una de las tareas fundamentales de la filosofía concebida al modo de una terapia social, es decir, el desarrollo de una teoría de las emociones que permita elaborar modelos de educación que favorezcan el despliegue pleno de nuestra capacidad de reflexionar críticamente. No hay razonamiento que pueda llevarse a cabo de manera cabal sin un desarrollo igualmente pleno de nuestra afectividad.

Podríamos incluso especificar más qué aspectos habría que mejorar para perfeccionar la teoría cognitivo-evaluadora de las emociones del antiguo estoicismo y, en consecuencia, enriquecer así la terapia filosófica. El trabajo de Nussbaum señala, en concreto, tres tareas importantes. En primer lugar, habría que entender la creencia o juicio de un modo muy amplio, flexible y básico, como cualquier estado cognitivo que involucra ver X como Y, donde Y supone una noción de relevancia para el bienestar propio del sujeto. La capacidad lingüística no ocupa el primer plano y ya no se exige el asentimiento a una proposición formulable lingüísticamente. Ello permitiría dar cabida en la teoría a las emociones de los niños y los animales no humanos. En segundo lugar, habría también que explicar con más detalle, pero partiendo del análisis que realizan los estoicos, el papel de las normas sociales en la formación y desarrollo del repertorio emocional de una sociedad y cómo una alteración en la norma implica una mutación en la emoción. Y en tercer lugar, habría que desarrollar aspectos relativos a la compleja historia individual que se desarrolla desde la infancia,

[45] *Ibid*., p. 22.
[46] *Ibid*., pp. 21-22.
[47] *Ibid*., pp. 23-24.

teniendo en cuenta que el desarrollo humano típico, el que desemboca en "el hombre razonable", es mucho más ambiguo y sufre más tensiones de las que admitieron los estoicos[48].

Por otra parte, la terapia filosófica y, en concreto, la teoría de los afectos que forma parte de ella, también tiene que incidir sobre elementos que no son estricta o puramente cognitivistas. Si la terapia filosófica quiere ser efectiva, debe apoyarse en la práctica tanto como en la teoría. De este modo, debe generar *hábito*. Debe incidir en los comportamientos, en la interacción práctica (y reiterativa) entre los individuos y las instituciones. Me parece oportuno, pues, destacar también la importancia de este otro aspecto de la terapia sobre el que los estoicos del periodo medio y tardío hicieron ya énfasis.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LA COMPLEJIDAD Y ACTUALIDAD DE LA TERAPIA ESTOICA

Filósofos posteriores, estoicos declarados e incluso críticos del estoicismo, ponen de manifiesto que la reforma de las creencias y de las instituciones sociales y políticas que las inducen, debe pasar no sólo por la crítica teórica, sino también por la práctica. Si no va acompañado de hábito y experiencia, ningún argumento terapéutico puede modificar las creencias en las que consisten las pasiones. Es necesario que la educación del *logos* vaya acompañada de una interacción continua entre el sujeto y las instituciones sociales, del ejercicio constante que va creando un hábito en la práctica. Posidonio afirma, en este sentido que "a quienes les falta el hábito están más afectados por el miedo, la tristeza, el deseo y el placer. Y aquellos quienes están más alejados de la virtud se encuentran rápidamente arrastrados por las pasiones" (…) "Así sucumbimos rápidamente a un mal por falta de hábito mientras que le irá de otra forma a aquel que con el tiempo se ha habituado"[49]. También Séneca, que introduce en su propio planteamiento las modificaciones de Posidonio, señala en el libro II del *De Ira* que "la primera sacudida del espíritu no podemos esquivarla mediante la razón (…); esas cosas no puede la razón dominarlas, el hábito, quizás, y un permanente cuidado las mitiga. El segundo impulso, que del juicio nace, con el juicio queda eliminado"[50]. De este modo, hay dos elementos que debe propiciar la terapia filosófica: la educación, a través de argumentos terapéuticos, de nuestras creencias de valor y, en segundo lugar, un buen hábito en los comportamientos que genere un *ethos* común sano. Ésta es *la sencilla y respetable misión de la filosofía*, tal y como escribía Marco Aurelio en el libro IX de sus *Meditaciones* [51]. Y la difícil tarea también.

El estoicismo puso de manifiesto que la teoría no puede ir separada de la práctica[52], y que hay que incidir en ambos aspectos para que la filosofía como terapia pueda contribuir, en la medida de lo posible, a aminorar la fuerza de las patologías que impiden la salud de una

[48] *Ibid*., pp. 25-26 y siguientes.
[49] Galeno, PHP, IV, 5, 33-35. La traducción es mía.
[50] Séneca, *De la cólera*, II, 4. Trad. E. Otón Sobrino, Alianza Editorial, Madrid, 2010 (1ª edición 1986).
[51] Cf. Marco Aurelio, *Meditaciones*, IX, 29. Trad. R. Bach Pellicer. Gredos, Madrid, 2010, pp. 190-191.
[52] Cf. Gourinat, J.-B., *op. cit*., p. 5.

cultura o sociedad. Ésta es una de las muchas aportaciones que la filosofía en nuestro presente podría tomar del estoicismo, si, como exigía Merleau-Ponty, ésta volviese a interpelarnos como lo hacía en la Antigüedad.

CAPÍTULO 8

La deuda ontológica ante la locura compartida. Reflexiones desde Michel Foucault

MARÍA EUGENIA GONZÁLEZ LARA*

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo se propone, en primer lugar, rescatar las raíces fenomenológico existenciales sobre la concepción de la enfermedad que Foucault describe principalmente en *Enfermedad Mental y Personalidad*, influenciado, ya desde entonces, por la Escuela del Análisis Existencial, y principalmente por la figura de Binswanger quien, a su vez, había quedado asombrado de la fuerza y potencial de la obra *Ser y Tiempo* de Heidegger para el campo de la psiquiatría. Sin embargo, la concepción interna respecto a la estructura de lo morboso que proponía la Escuela Existencial quedaba incompleta si olvidaba dar un paso más. Foucault, a partir de su estudio genético-material, propone que la enfermedad está arraigada y estrechamente entrelazada con la construcción biopolítica del poder, a saber, con las condiciones externas y objetivas que se erigen desde niveles microfísicos.

El segundo componente a tener en cuenta es la problemática propuesta en *Historia de la locura en la época clásica* (1961) en torno la relación razón-sinrazón, dado que como se pronostica entonces, hasta el siglo XVII, el acercamiento del hombre a la locura anunciaba un vínculo con una nada creativa; nexo, que por su parte, se desmoronará a partir de la edad clásica en favor de una nueva ligazón del ser y la nada cuyas repercusiones tienen alcance en la situación de la sociedad actual.

De ahí la necesidad de un estudio crítico del presente que retome la noción de poder a la foucaultiana para analizar el estado actual de la nueva forma de normalización que se mantiene en la distancia de la locura. Entre sus consecuencias, se constata la fatalidad del triunfante anuncio de una racionalidad donde lo que no es razón queda religado al vacío nulo del no-ser.

* Universidad de Granada. geniavina@gmail.com.

2. Las raíces fenomenológico existenciales de la enfermedad en Michel Foucault

La diferencia que podemos establecer respecto a la concepción de la enfermedad entre la Escuela del análisis existencial y las teorías evolucionista o psicoanalista reside, principalmente, en que en vez de vincular lo morboso con un vacío funcional y la aparición de comportamientos regresivos propios de estadios primitivos como consideran los seguidores del evolucionismo, o atender a la historia individual y personal del paciente, insistiendo en que lo que existe es un conflicto del presente que hace ininteligible el pasado del individuo como defienden los psicoanalistas freudianos, la Escuela existencial vincula lo patológico con la experiencia de un ser desarraigado del mundo que no puede construir la vivencia "yo-soy". Para que nos entendamos, esa experiencia del "yo-soy" no tiene nada que ver con erigirse como sujeto sino con la capacidad del hombre de descubrirse en la existencia siendo capaz de establecer relaciones de sentido, de comprenderse enraizado en una temporalidad que comparte con los otros, de autotrascenderse en proyectos que lo sobrepasan, pero le permiten advertirse a sí mismo como siendo algo que se debe ir construyendo y que no está ya dado.

En definitiva, lo que retoma la Escuela del Análisis Existencial son los existenciarios heideggerianos estructurados en *Ser y Tiempo* que se manifiestan desde distintas variantes patológicas: por ejemplo, en relación con la temporalidad, puede tener lugar, como entiende Binswanger, la vivencia de la "continuidad fatídica", por la que alguien puede quedarse anclado en un presente continuo y monótono que no le permite hacer ningún tipo de propuestas de futuro, pero también experiencias tales como la posibilidad de una inminencia catastrófica —como explicaba que le ocurría a uno de sus pacientes—, la descomposición y desarticulación de las ideas... Además, existen otras patologías investigadas no sólo por Binswanger, también por psiquiatras como Minkowski, que se conectan con la concepción espacial o con las consideraciones que el paciente construye en torno a su propio cuerpo.

Lo que nos interesa destacar es que la enfermedad, significa entonces para Binswanger, encontrarse con un ser-sin-mundo que ya no participa de los códigos y propuestas de sentido comunes al grupo, quien por determinadas circunstancias se convierte en un observador inerte de la realidad externa, cuyos símbolos se presentan como amenazas, antes que como el lugar desde el que forjar la existencia:

> «En ese tiempo fragmentado y sin porvenir, en ese espacio sin coherencia vemos la señal de un derrumbe que abandona al sujeto al mundo como a un destino exterior»[1].

Ahora bien, en *Enfermedad Mental y Personalidad* (1954), Foucault asiente ante esta comprensión de la estructura interna del proceso psíquico del enfermo que propone la Escuela existencial, pero añade otro componente primordial. Si bien es cierto que el enfermo se aliena cuando crea otro mundo, Foucault confirma que existe una correlación entre esa división de la realidad del enfermo y la separación que la sociedad establece entre lo normal y lo patológico. Respecto a los dos polos en los que se sitúa el enfermo, decir que por un lado estaría el mundo

[1] Foucault, M., *Enfermedad Mental y Personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 1979 (ed. orig.: 1954), p. 79.

externo, que se supone una amenaza o apremio; por otra parte, el mundo propio, que crea en paralelo según las características íntimas de su proyección enfermiza, el cual supone el espacio idóneo para su seguridad y para recrear con infalibilidad sus pensamientos subjetivos. Empleando la vía analógica descubrimos que el equivalente de esa situación lo encuentra Foucault en la estructura misma de exclusión de la sociedad, ya no desde las condiciones internas, sino en las condiciones objetivas, es decir, en las condiciones reales de la enfermedad. Veamos como ocurre esto.

Si tesis foucaultiana es que sólo la historia puede descubrir las condiciones que posibilitan las estructuras psicológicas, lo mantiene en el sentido de que existe un *a priori* a la existencia individual que crea las condiciones históricas para su alienación. De ese modo, Foucault encuentra que en el ámbito de lo social también existe esa escisión entre "los que están cuerdos y aptos para pertenecer a este mundo" —aquellos que son capaces de seguir las reglas— y los que han de ser expulsados extramuros por perturbar "el espacio límpido" con sus gritos de palabras prohibidas, gestos descontrolados o injurias dislocadas:

> «La sociedad no se reconoce en la enfermedad; el enfermo se siente a sí mismo como un extraño, y sin embargo no es posible darse cuenta de la experiencia patológica sin referirla a las estructuras sociales, ni explicar las dimensiones psicológicas de la enfermedad (...), sin ver en el medio humano del enfermo su condición real»[2].

Esa ambivalencia conflictual se debe a que no puede reconocerse en su propio presente porque se encuentra en una sociedad contradictoria. Cada enfermedad es relativa a su cultura, y no tendrá más valor que aquel que le conceda su sociedad. Sabemos que Foucault se está remitiendo a los estudios sociológicos y antropológicos de Durkheim y Ruth Benedict, quieres asienten ante la idea de que la enfermedad debe remitir siempre al proceso de alienación inherente a los distintos modos de existencia, no porque la enfermedad se pueda reducir exclusivamente a la existencia sino porque el proceso enfermizo surge como respuesta de defensa ante la situación en la que el individuo se instala; y en definitiva, que la tradición se equivocaba al querer hablar de lo anormal en estado puro.

Esto que ya está vigente en esta obra de juventud en 1954 bajo la idea de las condiciones reales de la alienación histórica, se ve reforzado por sus estudios posteriores de tipo genético-material, en los cuales no se hace sino actualizar dicha hipótesis: cualquier acercamiento con la intención de comprender la estructura de lo patológico, debe buscar y reconstruir el modo en que la enfermedad queda arraigada en el poder. Pero antes de entrar más de lleno en las cuestiones relativas a la nueva forma de normalidad construida a partir de las interacciones biopolíticas del poder y del control, me gustaría detenerme unas líneas en otro elemento clave de esta reflexión en torno a las raíces fenomenológico existenciales que complementa la concepción de la enfermedad, distinguiéndola de la locura, tal como se coteja en los textos pre-arqueológicos foucaultianos.

En *Historia de la Locura en la Época Clásica* (1961), Foucault ha dedicado ya mucho tiempo a pensar la problemática de la locura desde la óptica de la relación ser-nada, traducida entonces en su tesis de la copertenencia entre la razón y la sinrazón. Pero, ¿cómo llega a esa

[2] *Ibid*., p. 95.

conclusión y qué nos dice esa ligazón razón-sinrazón de la enfermedad de nuestra sociedad contemporánea?

En *Historia de la Locura*, Foucault constata distintos sentidos históricos de la aparición de la locura: para los griegos se trataba del *energoumenos* —o *mente captus* para los latinos— donde lo que estaba en juego era una fuerza cuya procedencia era desconocida, pero lo que producía era una especie de fascinación ante la idea de que esa locura encerraba el secreto de una verdad inaccesible para muchos, mezclando y haciendo aparecer lo más imaginativo y lo más monstruoso del hombre. Pronto, con el cristianismo, la locura se convierte en el símbolo de la posesión, primero del cuerpo y finalmente del alma, aunque al mismo tiempo se presenta como un signo del poder divino que manifiesta así su gloria al salvar a estas personas endemoniadas:

> «Así, bajo la influencia principal del pensamiento cristiano, queda conjurado el gran peligro que el siglo XV había visto crecer. La locura no es una potencia sorda que hace estallar el mundo y revela fantásticos prestigios; en el crepúsculo de los tiempos, no revela las violencias de la gran bestialidad ni la gran lucha del Saber y la Prohibición. Ha sido arrastrado por un ciclo indefinido que la vincula a la razón; ambas se afirman y se niegan la una a la otra»[3].

En términos heideggerianos diríamos que la locura se concebía desde la vinculación ser-nada, ya que esa nada se experimentaba como constitutiva y constituyente del hombre mismo y de la su propia verdad. La locura miraba cara a cara a la razón, se encontraba en su interior, o si se quiere, figuraba en su cercanía como algo peligroso.

¿Qué relación mantiene el hombre con la locura desde comienzos de la edad clásica? La locura se convierte en privación, en una carencia que se traduce en la pérdida tanto de los derechos civiles como jurídicos. A partir del Gran Encierro (1657): «La locura es, concentrada en un punto, el todo de la sinrazón: el día culpable y la noche inocente»[4]. Entre finales del XVII y el XVIII se produce la partición de la alianza originaria entre la razón y la sinrazón; la locura se transforma ahora en la Alteridad Absoluta con la que se hace imposible la comunicación. Esta nueva forma de exclusión de la locura es una consecuencia de las relaciones de un nuevo hombre con su mundo. Este hombre moderno cree haber alcanzado su gran triunfo mediante la imposición histórica de una racionalidad que ha dejado fuera distintas formas de experiencia como la locura, el sueño, etc., hipostasiando la verdad positiva y olvidando el valor ontológico de la nada creativa y su copertenencia con el ser; la nada es ahora expulsada de los límites de su otro, se la opone al ser como un no-ser y a la razón como una no-razón en el sentido de vacío nulo (*nihil* negativo): sinrazón. Ya no se trata de "la verdad del hombre al desnudo", como en épocas anteriores, sino de la locura como desviación de lo natural del hombre. El loco es ahora el enajenado, incapaz de hacerse cargo de sus libertades, el error, el extravagante..., que pone en peligro los principios de la vida burguesa.

Hablamos entonces no de locura sino de delirio, que proveniente del latín significa, *lira, surco,* pudiéndose traducir como 'el que se aparta de su camino'. Lo fundamental es que no se trata de una razón enferma sino que se atiende a una sinrazón que estaría fuera de la razón,

---

[3] Foucault, M., *Historia de la Locura en la Época Clásica*, I, Madrid, FCE, 1985, p. 5.
[4] Foucault, M., *Historia de la Locura*…, op. cit., cap. "Los insensatos", pp. 211- 253.

olvidando que dicha razón no se puede definir a sí misma desde su propia identidad[5], sino que existe desde su relación constitutiva y por copertenencia con la diferencia, con la locura.

Nos concierne entonces preguntarnos cómo esa gestación de la labor silenciosa que se aferra a lo positivo, está fomentando otro tipo de experiencia en torno a la locura y qué cambios tienen lugar en las relaciones de poder dadas en el siglo XVIII para cerrar esta breve genealogía del problema revisando sus repercusiones en la sociedad actual, donde se constata un aumento de las enfermedades de tipo esquizoide cuya característica es la proyección de un mundo propio y la expulsión de la realidad externa por ser incapaz de adaptarse, en paralelo, con una sociedad que sigue excluyendo y desplazando este tipo de ser propio del loco.

3. El poder como condición objetiva de la enfermedad en la sociedad de la normalidad

Tanto en *Microfísica del poder* como en *La voluntad de Saber*, Foucault nos sitúa en su visión del poder entendido como un juego de relaciones reversibles e inestables de fuerzas que interaccionan entre sí en una red heterogénea. Por tanto, difiere de la visión de las sociedades soberanas (que se extiende hasta prácticamente el siglo XVIII) donde el poder se basaba en la ley y en el castigo ejerciendo una reprimenda discontinua según una imposición de dominio cuyo símbolo sería la cúspide (arriba-abajo) ya fuera por mandato divino o designio del señor de la tierra. Esta ejecución de la censura se apoyaba en un discurso represivo sobre el derecho de la vida y de la muerte. Ahora bien, es después de escribir *Historia de la Locura en la Época Clásica* cuando Foucault emprende un viraje radical provocado por la conciencia de la insuficiencia explicativa que la noción del poder tradicional ejercía a la hora de analizar la penalidad de las prisiones[6]. Por ello, introduce otros términos como estrategias, tácticas y tecnologías que estarían implicadas en la dispersión de las relaciones de poder y de control social.

No obstante, a partir de la edad clásica (fines del XVII y hasta la II Guerra Mundial), el poder se había hecho con todo tipo de sistemas de encierro: familia, escuela, fábrica, hospital, cárcel..., cuya lógica deviene hoy de un modo muy diferente. Esas instituciones sufren, como reconoce también Deleuze, una crisis generalizada dados los actuales dispositivos saber-poder que suplantan el poder de la ley de la espada, por un poder biopolítico que se encarga de la gestación de conductas estratégicas y la promoción de nuevos modos de comportarse en virtud de ciertos objetivos. Por lo tanto es un poder que ejerce su control sobre la vida y no a partir de los intereses de voluntades individuales o colectivas, sino de manera compleja, atendiendo tanto a procesos económicos como a las relaciones de producción, pero también al dominio político en tanto que estrategias más o menos globales que intentan dar un sentido normativo al integrar las relaciones de fuerzas en pro de un cierto discurso. Foucault se refiere así a ese proceso al que se somete incesantemente la estructura de la sociedad:

---

[5] La tesis foucaultiana central recogida en el Vol II de *Historia de la Locura en la Época Clásica*.

[6] Ese cambio se ve reflejado en *Vigilar y Castigar* (1975) y en *Historia de la Sexualidad*, vol. I, "Voluntad de Saber" (1976).

«Que estas técnicas y estos discursos invadan el derecho, que los procedimientos de normalización colonicen cada día más a los de la ley, todo esto, creo, puede explicar el funcionamiento global de lo querría llamar sociedad de normalización»[7].

Se trata, en consecuencia, de intencionalidades que tratan de organizar el cuerpo y de regular las poblaciones, por lo que el poder se erige bajo una inabordable dominación de la que nada puede escapar. También Deleuze[8] recoge esas inquietudes que vemos en Foucault, cuando habla de la nueva lógica de las sociedades de control dando ejemplos concretos de los nuevos regímenes de dominación: el paso de la fábrica a la empresa; la sustitución de la escuela por la formación permanente o como en el caso del hospital por una "materia dividual cifrada"[9], que no es más que la idea de que el par individuo-masa propio de las sociedades disciplinarias se convierte ahora en indicadores y datos que dan lugar a un material siempre predispuesto para su división y partición como objeto de estudio en distintas áreas de investigación sin conexión. Conviene indicar que Franco Berardi aka Bifo extrae conclusiones interesantes, inspirándose en Deleuze, respecto a la aparición de las nuevas enfermedades:

«Las patologías que guían el escenario de nuestro tiempo ya no son, en efecto, las patologías neuróticas que produce la represión de la libido, sino sobre todo las patologías esquizoides producidas por la explosión expresiva del just do it»[10].

Creo que la problemática de la alienación se abre a una reinterpretación muy fructuosa a la luz de las relaciones de poder que se ejercen a corto plazo y de manera continua. No se trata ya de una sociedad reprimida como ocurría en los estados de dominio disciplinario, pero ante la excesiva expresión actual, la 'alienación' del hombre sigue estando presente, la creación de mundos propios y aislados, como reacción ante las condiciones de la existencia, es un hecho contrastable. Por ello, cuando planteamos la problemática acerca de la enfermedad a nivel individual no podemos dejar de lado las condiciones de existencia, pero del mismo modo, al ocuparnos de las patologías de civilización, es imposible no recoger la explicación de este panorama general de lo real teniendo presente el modo en que este poder fluctual reconstruye nuestro mundo.

4. TERAPIA SOCIAL: LA RECONSTRUCCIÓN DE LAS RELACIONES CON EL MUNDO

Afirmaba Miguel Morey que los temas foucaultianos de interés en sus primeras obras son esos *«modos de presencia de lo normal en el presente»*[11]. Lo que parece criticar Foucault es la manera en que los individuos son capaces de adaptarse a esa sociedad de la normalización, que consiste en la confusión que estriba en cambiar lo moral por lo normal, es decir, en el

---

[7] Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, p. 151.

[8] Deleuze, G., "Post-scriptum de las sociedades de control" en *Conversaciones*, ed. cit..

[9] Deleuze, G., *op. cit.*, p. 285. Así lo afirma: *"La nueva medicina "sin médicos ni enfermos" que localiza enfermos potenciales y grupos de riesgo, y que en absoluto indica un progreso en la individuación como a menudo se dice, sino que sustituye el cuerpo individual o numérico por una "materia dividual cifrada" que es preciso controlar" (Ibid.).*

[10] Berardi, Franco (Bifo)., "Patologías de la hiperexpresión", *Archipiélago*, 76 (2007). La expresión "*just do it*" se traduce como "*hazlo ya*".

[11] Morey, M., *Michel Foucault, Filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999.

paso desde una moral de la virtud (aristotélica) hacia la moral de la normalidad, lo cual no puede ser considerado *a priori* como un símbolo de progreso. Parece que debemos preguntamos: ¿qué tipo de normalidad hemos de construir para subsanar nuestra civilización?

En la actualidad, la sociedad acepta de buen grado la tesis sobre la relatividad de la enfermedad, pero estamos lejos de plantear —a nivel de grupo social— la relación de la pregunta por la nada respecto al cambio que se ha producido en las patologías actuales, esto es, el problema ontológico por excelencia, que tan acuciante es hoy día dados los altos índices de aparición de patologías de lo mental.

Sin embargo, ¿a qué viene esa insaciable pretensión de ser "normales", es decir, de estar normalizados de acuerdo con las pautas marcadas por la regla? En el hecho de que empleemos los mismos utensilios tecnológicos, la misma forma de vestirnos, la misma música, etc., lo que hay de fondo es el miedo de que las diferencias se reconozcan como lo anormal, por ello, a nivel de las prácticas sociales, lo que hay es una voluntad por ver las diferencias bajo el reconocimiento de la norma. Y como consecuencia se corre el riesgo de que ese acomodamiento pueda llegar a legitimar brutalidades o comportamientos atroces protegiéndose en la presunción o legitimidad que aporta lo que ha sido aceptado por muchos como normal.

Por contra, Foucault se da cuenta de que las normas y modos de actuar surgen en las prácticas históricas y de las experiencias humanas singulares. De ese modo, donde antes se hablaba de prohibiciones o censura, lo que Foucault encuentra son procedimientos estratégicos que están en un espacio abierto a diversas posibilidades. Y en virtud de ello, hoy nos cuestionamos si ese exceso incontrolable de fuga de signos alternando entre el ámbito de lo individual y de la colectividad, no es la clave desde las que hay que replantearse lo que 'lo normal' está haciendo de nuestra sociedad.

Además, mientras que la norma busca la forma de la generalidad encubriendo los verdaderos intereses, Foucault no puede más que apostar por el carácter local de las intervenciones. En ese sentido, su propuesta insiste en tomar la ruptura de lo normal como criterio, para poder ir contra ese poder normalizador y denunciar así, aquello "invisible a fuerza de no estar oculto".

Por ello, si he pretendido titular esta investigación como "La deuda ontológica ante la locura compartida" es porque, por un lado, tenemos un deber, un sino contraído con la relación ser-nada o con el par razón-sinrazón que no podemos detener y que nos demanda una nueva respuesta, una nueva apertura, en virtud del alto grado de inestabilidad social del presente; por otra parte, esa locura compartida es la incuria, dejadez y apatía ante las demandas de la sociedad de la normalidad que rehúye la nada, y que con ello demuestra:

- Ignorancia: porque no es consciente de que la norma hoy parte de unos intereses asubjetivos que ya no se basan en la represión sino que ahora se introducen en nuestras vidas bajo formas de control multiformes y como consecuencia de ese exceso de información infinita que no nos deja tiempo para poder asimilar su contenido y replantearnos el sentido mismo de nuestros proyectos de vida. Por lo tanto, nos encontramos ante un déficit en la

capacidad para interpretar y hacernos conscientes de la potencialidad y los efectos de este nuevo sistema de poder.

- Ingenuidad: ante un dominio que no sólo somete los deseos, los pensamientos, los comportamientos..., también regula el futuro y crea nuestro pasado (nuestros recuerdos y nuestras creencias). Pero, —como decía— la alienación sigue estando presente en la medida en que nos sentimos extraños en un mundo que da vértigo y en el que no nos podemos reconocer ni tenemos la posibilidad de construir relaciones auténticas con los otros ni con nuestros propios pensamientos, principalmente porque no tenemos el espacio necesario para elaborar la propia intimidad. Como bien leía yo en uno de los libros de Francisco Alonso Fernández:

> «Su manera de reaccionar [la del hombre] se ha vuelto más objetiva, uniforme, discreta e impersonal, porque así se lo imponen las instancias sociopolíticas y los hábitos culturales»[12].

Esta es la lógica que siguen los gestores y el marketing —tal como lo analiza Deleuze en el artículo anteriormente citado—, se trata de ejercer el control a cortos plazos y de forma continua e ilimitada, haciendo que las propias relaciones entre los hombres acojan esos mecanismos de poder individualizante.

- Irrealidad: cuando ha convencido a la mayoría de que el sueño científico es real, que la verdad positiva consigue controlar la totalidad de lo humano, como si pudiera cerrar y colapsar nexos tales como la relación locura/enfermedad mental... como si un tratamiento farmacológico concreto pudiera conseguir erradicar una experiencia humana que durante mucho tiempo había sido considerada como “la verdad del hombre al desnudo”.

Lo que hemos perdido de vista, es esa relación trágica con la locura que se experimentaba hasta el Renacimiento; a lo que asistimos es a esa imposición de la relación crítica con la locura —y con la nada— cuyos inicios descubre Foucault desde finales del XVII, momento en que se clausura la comunicación con la nada creativa. Si hoy día podemos hablar de vínculo con la nada, dadas las actuales relaciones de saber-poder, es sólo bajo la concepción de la locura y de lo otro de la razón como una nada inoperativa que ha perdido su sentido dinámico para poder crear mundo, pero no un mundo cualquiera, sino un mundo donde se dé cabida a esta comunicación entre la razón y la sinrazón, donde la sinrazón no sea domesticada y postergada en su labor constitutiva para el hombre.

La terapia iría en la línea de establecer nuevas relaciones con el mundo, incorporando esta nueva forma de normalidad que viene implantada por la sociedad actual dadas sus condiciones biopolíticas y fomentar dispositivos que contrarresten ese rechazo de la pregunta por lo otro de la razón. Frente al psicoanálisis, no se queda sólo en la reconstrucción de la lógica interna de los procesos psíquicos que remiten a las situaciones de conflicto en la infancia, basándose en el reduccionismo psicologista de creer en una esencia para la enfermedad. Hay que tener presente que el tipo de patologías de las que hablamos no pueden ser reparadas mediante una razón abstracta, que lo único que consigue es perder al hombre concreto en su libertad singular, se trata de advertir esas estrategias de poder y abrir un

---

[12] Alonso Fernández, F., *Formas actuales de neurosis*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1981.

espacio desde el centro de esa carga semiótica hiperexpresiva, para recuperar nuestra propia intimidad y arraigo con el mundo.

Concluyendo, si la nada es un vacío abierto, siempre e incesantemente inclausurable desde el punto de vista de la representación, donde la relación razón-sinrazón no puede ser nunca olvidada del todo, entonces aunque la locura como enfermedad mental haya entrado en el espacio técnico del control orgánico, la experiencia de la locura como vacío abierto, como acontecimiento, remite a una vivencia que está siempre por renovarse y reconstruirse. No podemos dejar que cierto tipo de racionalidad margine tipos de experiencias constitutivos de lo humano.

El modo en que el hombre se relaciona con lo normal, nos dice qué tipo de diálogo existe con la nada, por consiguiente, cuando se es capaz de establecer relaciones propias con el mundo, es decir, experiencias humanas singulares que nos sobrepasan, la salud civilizacional está garantizada, pero mientras no ocurra esto, debemos tener la fortaleza de cuestionar el presente para que al hacerlo se abra la posibilidad de la diferencia y la negación irrumpa desde el silencio, dando lugar a nuevos advenimientos de lo real.

CAPÍTULO 9

El lenguaje de la locura como crítica a la cultura

RITA CANTO VERGARA*

Aquél a quien los dioses quieran destruir,
primero lo vuelven loco
Eurípides

INTRODUCCIÓN

A partir del encuentro interdisciplinar entre la filosofía de Michel Foucault y la enseñanza en el campo psicoanalítico de Jacques Lacan, en este capítulo se pretende indagar algunas notas características del tratamiento que ambos pensadores hacen de la locura en tanto crítica a la cultura y cómo, a partir de esta crítica, nos revelan algo del fenómeno que se muestra en el malestar de las sociedades occidentales contemporáneas, es decir, en las sociedades imbricadas en estados-nacionales que encuentran en la modernidad un punto de referencia en relación a las formas políticas de organización y de producción vigentes.

El problema de la locura es también el problema de la búsqueda de los límites al interior del pensamiento filosófico, en la medida en la que responde a la necesidad de renombrar los lazos ontológicos que intervienen en la creación de conceptos y, por tanto, en la creación del mundo. Es a partir de la reflexión de la experiencia de la locura y del tratamiento que en nuestra cultura se le otorga que, aún en la época en la que ésta es abordada casi exclusivamente a partir de los cánones que se imponen en el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*, cabe preguntarnos: ¿por qué si investigamos a la locura no lo hacemos mediante la fórmula que la describe y clasifica a modo de enfermedad? Y es porque pensamos que tratar el problema de esta forma es, en este caso, imponer algo a alguien, ya que partimos de la hipótesis de que la locura es una formación inherente a la condición humana, a través de la cual pensadores de la talla de Nietzsche, Freud, Lacan o Foucault, buscaron el origen del sujeto contemporáneo.

El abordaje filosófico de la locura nos muestra que hay una barrera más allá del cual no es posible comprender, es decir, que hay un límite donde el pensamiento encuentra un cierto punto que pone fin a la aspiración de poder verlo todo, de llegar a saberlo todo. Es un límite

* UNAM (México)-Universidad de Granada. ritacanto@yahoo.com

que, en el mejor de los casos, introduce una re-signación, en el sentido de un acto de renuncia a los viejos vicios que el pensamiento ha adquirido, como la lejanía o la falta de compromiso teórico y, por consiguiente, la falta de compromiso práctico respecto a la reflexión acerca del malestar social. Pero también, en el sentido de una re-asignación, es decir, en el sentido de llegar a asignarse un nuevo lugar, lo que responde a la necesidad de renombrar los lazos ontológicos que intervienen en la formación de la subjetividad contemporánea y, por tanto, en la formación del mundo y de sus formas de vida política.

Estas formas de vida, que en la actualidad reproducen de manera cada vez más refinada diferentes mecanismos de control intrínsecos a los sistemas de producción, han experimentado diversas formas a lo largo de la historia. Por ejemplo, mientras que en las sociedades pre-industriales fueron la Inquisición y las prisiones, las instituciones arquetípicas al interior de las cuales el poder se ejerció a través del castigo, en las sociedades industriales el control de la población se ejerció en nombre de la seguridad, de la higiene y de la salud, configurando una legislación entorno al cuerpo.

Hoy en día, en el seno de las sociedades postindustriales, el control se ejerce a través de la vigilancia de lo que se ingiere. La vigilancia de lo que entra en el cuerpo muestra de qué manera el control ha sido interiorizado por los individuos, quienes haciendo gala de una férrea disciplina aspiran a someter al cuerpo a través de lo que entra por sus orificios. Un ejemplo de esto lo vemos en el campo de las anorexias y las adicciones, donde el sujeto se somete a formas de autocontrol que no llegan a articular una norma interior, sino una norma exterior destinada a controlar y administrar la vida, a modo de un imperativo que proviene desde el interior hacia el exterior o hacia el campo en el que se ejecutan las "nuevas" formas de control de la biopolítica.

Si bien, en las sociedades occidentales es posible constatar cotidianamente que la cultura está enferma porque los sujetos han perdido la filiación, en tanto seña de procedencia y vínculo de unión, en virtud de la cual solían decir algo acerca de su pertenencia al mundo y, al mismo tiempo, se observa cómo frente a esta pérdida se impone el espacio en el que habitan hombres que han renunciado a la posición de sujetos, para pasar a ocupar la posición de objetos que difícilmente pueden hablar acerca de su forma de *ser-en-el-mundo.* Pensamos, no obstante, que el fenómeno que se reproduce a través de la posición del malestar social del hombre en el mundo hace necesaria la creación de nuevos espacios para rehabilitar las distintas formas de *ek*-sistencia y de sus modos de vida política.

Ya para Foucault el hombre moderno era "un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente",[1] pero la vida del hombre contemporáneo, del hombre hipermoderno, para usar el concepto de Gilles Lipovetski, es decir, del hombre que no sólo continúa identificado con la modernidad sino que la lleva hasta sus últimas consecuencias, es la vida que Judith Butler reconoce en los cuerpos superfluos, y la que Giorgio Agamben no reconoce ni humana ni animal, sino residual. Es la misma vida en la que Massimo Recalcati

[1] M. Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber,* tr. Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI, 2011. (3ª ed.) p. 173.

observa la mutación antropológica del "*hombre sin inconsciente*",[2] que es la mutación del inconsciente como efecto de la palabra, porque si un viviente no entra en el lenguaje para ser tomado por él, entonces será la voz del animal, en tanto que voz muerta, la única voz a la que éste puede aspirar, esta es la voz que se encarna en el sujeto bajo la forma de la voz del *instrumentum mutum* que Marx atribuía a las herramientas inanimadas en el contexto de la producción basada en la esclavitud.[3]

1. Entre el *cogito* y la locura, entre la razón y la certeza

Lo que buscamos es un lugar desde donde pensar la locura contemporánea, porque bien sea a modo de alarido estremecedor o de canto extraordinario, como Hölderlin mostró; la posibilidad de relacionarnos con la locura y de decir algo acerca de ella, corre el riesgo de desaparecer para siempre de nuestra cultura. Consideramos que es importante, hoy más que nunca, repensar y denunciar la relación que establecemos con la locura, ya que de continuar por la vía del rechazo y de la negación sistemática del reconocimiento de la locura como una dimensión fundamental, sin la cual, a decir de Lacan; "*el hombre no puede ser entendido*",[4] nos situamos ante el colapso del principio de todo posible proyecto terapéutico. Y esto sucede porque nos hemos olvidado de una forma de ser de la locura que no es enfermedad, sino condición de posibilidad de salir del aletargamiento que produce la experiencia anestesiada del mundo, la cual somete a los sujetos a la auto-referencia vacía y repetitiva convirtiéndoles, con ello, en el objeto de su propio encierro.

Antes de resignarnos a perder la conciencia de la condición que nos permite hacer del mundo un mundo propio, queremos retomar la crítica que denuncia la clausura del mundo a modo de mordaza e impide que el sentido emerja en su multiplicidad y rechaza, con ello, una forma de resistencia que, aunque terriblemente dolorosa, con un grito de agonía muestra a la sociedad aquello que le horroriza reconocer de sí misma. Esta crítica que atiende a la parálisis de la condición humana en tanto proyecto en continua realización ha tomado distintas formas; Foucault, por su parte, la pone en evidencia al desenterrar los mecanismos de represión intrínsecos al poder, mientras que Lacan, la localiza a medio camino entre la falta y la morbidez, no sin advertirnos del peligro que subyace a la tentación del optimismo excesivo que impera en nuestra época, por medio del cual, se busca a cualquier precio reducir la morbidez, a costa incluso, de cerrar la falta o el lugar desde donde es posible hacer del mundo, un mundo propio.

La denuncia de la clausura del mundo es también, en cierta medida, la denuncia de la experiencia de la locura que es la fuente de la desesperación humana más profunda que actúa de forma directa sobre el propio cuerpo. Si bien, el rechazo de esta dimensión fundamental está patente a lo largo de la historia del pensamiento, el análisis ontológico de la locura, por

---

[2] Cf. M. Recalcati. *L´uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica pscoanalitica.* Milano: Raffaello Cortina Editore, 2010.

[3] Cf. K. Marx. *El capital. Volumen I. Crítica de la economía política*, tr. Pedro Scaron. México: Siglo XXI.

[4] Cf. J. Lacan. *Escritos. Volumen I*, tr. Tomás Segovia y Armando Suárez. México: Siglo XXI, 2009. (3ª ed.)

su parte, pretende ser una respuesta que atiende a la necesidad de crear nuevos espacios para comprender de otro modo su ser. En este sentido, Heidegger nos advierte que los fenómenos patológicos (*Krankheitserscheinungen*), se reconocen a partir de las "anomalías que se muestran en el cuerpo y que al mostrarse y en tanto que mostrándose, son indicio de que algo no se muestra en sí mismo."[5]

Siguiendo a Heidegger, podemos decir que el síntoma contemporáneo nos revela el fenómeno de la enfermedad, pero sólo es a partir de los entes que éste puede ser sacado a la luz. Fue a lo largo del siglo XVII, con Descartes y su primera frase de las *Meditaciones*, que se concretó la idea de que la locura podría ser interna al pensamiento. La locura fue considerada como la contraparte de la razón, pero aún entonces era difícil concebir el saber que se encuentra inscrito en la locura con independencia de la razón que la piensa. De modo que a partir de Descartes y a lo largo de toda la filosofía de la subjetividad, se puede constatar de qué manera, "el *Cogito* está relacionado con su fantasmático envés, con su *phármakon*, que es la locura".[6]

Esta razón heredera de la modernidad ha pensado al sujeto de la locura de tres formas distintas; la primera consiste en hacerla entrar en el marco nosológico construido por la psiquiatría, y una vez encuadrada por el método psiquiátrico, la locura será considerada como un "trastorno" cuyas expresiones coinciden con grupos de síntomas reunidos en un catálogo que responde a criterios de tipo estadístico. La segunda forma apunta a elaborar una antropología de la experiencia patológica en sus diferentes manifestaciones, como lo hace la etnopsiquiatría, el etnopsicoanálisis, la sociología y la psiquiatría transcultural. Y la tercera forma, aborda la cuestión de la locura desde el ámbito de la escucha transferencial de la palabra, del deseo o de la vivencia del sujeto, este es el caso de la psiquiatría dinámica, del análisis existencial, de la fenomenología, de la antipsiquiatría y del psicoanálisis.

Después de Deleuze, la razón que vincula la identidad de los pensamientos al pensamiento de la identidad, declina frente al pensamiento de la diferencia. Deleuze hace de la escucha transferencial de la palabra y del deseo, como una forma de tratar con la subjetividad de la locura, el centro de múltiples críticas a lo largo de gran parte de su obra. Al igual que el estructuralismo, Deleuze piensa a partir de la diferencia y no de la identidad; como una diferencia sin conceptos, una *diferencia-en-sí*, en la que lo diferente se relaciona con lo diferente antes de terminar allanado por lo *Mismo*. Pero cuando Deleuze dice que el psicoanálisis sostiene que hay proposiciones individuales, y que la forma lógica de esas proposiciones ha sido fijada por el *cogito.*[7] De forma que el *cogito* garantiza –en última

---

[5] M. Heidegger. *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera. Chile: Editorial Universitaria, 1997. p. 52.

[6] S. Žižek. "Cogito, Madness and Religion: Derrida, Foucault and then Lacan", 2007. Disponible en http://www.lacan.com/zizforest.html [La traducción es nuestra]

[7] "El psicoanálisis es el tipo de pensamiento al que podríamos llamar "pensamiento Occidental", el cual sostiene que hay proposiciones individuales, y la forma lógica de las proposiciones individuales ha sido fijada por el *Cogito* que comprende la producción de proposiciones de un sujeto para otro sujeto. El "*Cogito*" significa que cualquier proposición es producción de un sujeto, lo que significa en primera y en última instancia, que cualquier proposición divide al sujeto que la produce. Lacan es el último cartesiano. […] De Descartes a Lacan, este repugnante pensamiento del "cogito" no es sólo un pensamiento metafísico. […] Esta manera de unir el deseo al más allá, independientemente si es una grieta, un placer o la *jouissance* (que es un concepto de Barthes);

instancia– el hecho de que detrás de cada proposición exista un sujeto, el *cogito* funciona entonces como el elemento en el que todos esos sujetos asientan sus representaciones, separadas claramente de sus proposiciones mediante una brecha en la que se distingue la estela del manto binario, detrás del cual, el pensamiento metafísico localiza al deseo. De forma que, para el pensamiento binario, que Deleuze vincula al psicoanálisis, el sujeto es productor de proposiciones si y sólo si el deseo es enviado a un lugar "más allá", a un lugar detrás del manto que el *cogito* asegura poder levantar para así poder finalmente verlo todo.

Sin embargo, lo que nos enseña el psicoanálisis es que ni el sujeto "produce" proposiciones, ni el deseo se localiza en ningún lugar "más allá", es decir, nos enseña que el sujeto no fabrica sus proposiciones, sino que los sujetos están hechos de éstas, y esto sucede en el mismo sentido en el que, por un lado, Heidegger dice que "el lenguaje es la casa del ser" y, por otro, Lacan dice que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje", y que "el deseo es deseo del *Otro*". Porque si el ser habita la casa del lenguaje, y si el deseo –inconsciente en su origen–abre paso a la historia humana que, como señala Alexander Kojève, "es la historia de los Deseos deseados. [...] El hombre se *reconoce* humano al arriesgar su vida para satisfacer su Deseo humano, es decir, su Deseo se dirige sobre otro Deseo".[8] Y, si como aseguraba Saussure; "la lengua es el producto social de la facultad del lenguaje".[9] Entonces, el deseo es la condición de posibilidad de que el lenguaje se convierta en la lengua.

Si esto es así, el deseo es la condición de posibilidad de que el ser de lo humano habite la ciudad *reconociéndose* humano a través de su lengua política, es decir, a parir del decir su *bíos politikós* que es, finalmente, su forma política de actuar. Porque la lengua produce a las subjetividades, la praxis del psicoanálisis consiste en prestar escucha al acto de la lengua. En este acto el psicoanálisis descubre que las palabras son literalmente cortes, desgarros, hendiduras, brechas que no se localizan en el "más allá", sino que los cortes son la lengua de la cual está hecha el cuerpo, y a través de estos cortes se pone en marcha el movimiento que encuentra el sentido de la diferencia en la repetición.

Si el cuerpo habla, no hay posibilidad de situar el deseo en el campo del "más allá", el deseo pertenece al *más acá* del cuerpo, es productivo y aquello que produce es, precisamente,

---

colocando al dualismo entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la proposición. Y no es casualidad que se trate de las mismas personas que hoy en día hacen lo mismo, es decir, los lacanianos. […] Aquí uno siempre recupera a Descartes, porque hoy estamos hablando de Descartes, es decir, de Lacan. […] La filosofía Occidental siempre ha consistido en decir: si existe el deseo, ese es el signo o el hecho mismo de que careces de algo. Todo comienza a partir de aquí. Un primer enlace que sujeta al deseo y a la carencia se produce; a partir de ahí, todo sucede sin mencionar que el deseo se define en función del ámbito de la trascendencia, el deseo es deseo de lo que no se tiene, lo que comienza con Platón y continúa con Lacan". G. Deleuze. "Dualism, Monism and Multiplicities". *Seminar of 26 March, 1973*. Revista *Contretemps* 2, May 2011. [La traducción es nuestra]

[8] A. Kojève. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, tr. Juan José Sebreli. Buenos Aires: La Pleyáde, 1971. pp. 14-15.

[9] "Pero ¿qué es la lengua? Para nosotros, la lengua no se confunde con el lenguaje: la lengua no es más que una determinada parte del lenguaje, aunque esencial. Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos. Tomado en su conjunto, es multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al dominio individual y al dominio social; no se deja clasificar en ninguna de las categorías de los hechos humanos, porque no se sabe cómo desembrollar su unidad". F. Saussure. *Curso de lingüística general*, tr. Amado Alonso. Buenos Aires: Lozada, 1945. (24ª ed.) p. 37.

a la diferencia misma. Esas proposiciones individuales que Deleuze le atribuye al psicoanálisis son, más bien, dichos imposibles en el sentido de proposiciones que responden a una lógica particular, pero no por ello a una lógica privada. No se trata de la lógica de la razón que aspira a poder verlo todo, sino de la lógica que subyace al poder que la palabra resguarda.

Hacia el final del siglo XIX la psicopatología puso en el centro de su reflexión la intuición de que "la locura habla", pero esta misma intuición puede entenderse desde diversos ángulos. Si se entiende en el sentido: "la locura habla a través del sujeto", entonces podemos pensar a la locura como equivalente al *cogito*, porque de la misma manera en la que el *cogito* garantiza la brecha insalvable ente el sujeto de la enunciación y el sujeto de la proposición, al interior de una estructura de pensamiento metafísico, la locura lo hace también.

Pero si la intuición de que "la locura habla" se entiende como: "el sujeto habla el lenguaje de la locura". Entonces hay un elemento que es el *cogito*, que da consistencia al ser de la locura por un lado, y al ser del lenguaje por otro, y en este sentido la tarea de la psicopatología sería similar a la tarea de la lingüística, es decir, la de dar cuenta de un acto del habla por medio del cual es posible decir algo acerca de la locura.

Sin embargo, si la intuición de que "la locura habla" se entiende como: "el sujeto habla el lenguaje de su propia locura", entonces hay algo que nos permite hablar el lenguaje de la locura y no es precisamente el *cogito* sino la transferencia, es decir, la locura habla el lenguaje del sujeto y aquí hemos dado una vuelta de ciento ochenta grados con respecto a la fórmula: "la locura habla a través del sujeto". Decimos de ciento ochenta y no de trescientos sesenta grados, porque no es una fórmula que se localice en el reverso del pensamiento metafísico sino, más bien, en sus antípodas o en el lugar desde donde es posible decir que la locura habla el lenguaje de su propia subjetividad.

A diferencia del método psiquiátrico y del abordaje socio-antropológico, el psicoanálisis como escucha transferencial de la palabra que es, al mismo tiempo, la escucha transferencial del deseo del sujeto, observa que en la locura lo que está en juego desde la alucinación hasta la interpretación no es la realidad sino la certeza. Hay un argumento clásico que apela a la intersubjetividad como fórmula normativa para hacer notar que las alucinaciones, es decir, que el fenómeno que durante el siglo XX fue la manifestación más evidente de la locura, constituyen un "error" de la razón. Sin embargo, frente a este argumento, Wittgenstein hace notar que la afirmación "*sé*" no puede constituir un error, de modo que es posible decir con certeza: *–Sé que lo vi, y sé que no fue una alucinación*. Pero, ¿qué tipo de certeza subyace a esta afirmación?

Wittgenstein hizo ver que hay un juego de lenguaje en el que el fenómeno alucinatorio se inserta; "todo habla a su favor, nada en contra de ella".[10] Porque "la duda sobre la existencia sólo tiene lugar en un juego de lenguaje. En vez de comprenderla sin más, deberíamos preguntarnos antes; ¿cómo sería una duda de semejante tipo?"[11]

Para intentar entender el lenguaje de la locura, imaginemos entonces una cadena que está compuesta de palabras, es decir, del cúmulo de voces que nos permiten dar cuenta del mundo,

---

[10] L. Wittgenstein. *Sobre la certeza*, tr. Josep Lluís Pardes y Vincent Raga. Barcelona: Gedisa, 1988. § 4.
[11] Ibíd. § 24.

hablar y relacionarnos de múltiples maneras y, con ello, para múltiples fines. La manera en la que se encuentran dispuestos los eslabones de la cadena es superpuestos unos con otros, ya que todos están interconectados por lo menos en algún sentido. Al interior de la cadena se pueden ver diversos nudos que brindan soporte al resto del tejido, éstos no pretenden ser verdades últimas sobre las cuales se sustente el funcionamiento del resto de la estructura, simplemente son las cosas de las que no podemos dudar. El límite de la duda se detiene justamente aquí, en el lugar de las creencias que dan vida a nuestro actuar en el mundo y, paradójicamente, la duda también aquí comienza, ya que "quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza".[12]

En los eslabones se aglutinan actos muy diversos, incluidos lapsus, olvidos, sueños, chistes, gestos, actos lingüísticos, etcétera. Lo que intercomunica a los nudos con el resto de la estructura son los puentes que tendemos al establecer relaciones entre eslabones. Los bordes que marcan el límite de la cadena son, al mismo tiempo, los límites del lenguaje. Lo que se encuentra después de los bordes no es algo de lo cual nos podamos ocupar a partir del análisis del lenguaje con suficiente claridad. Se trata, más bien, de significantes sin significado, de ellos está hecho el inconsciente, en el que las acciones fallidas, los pasajes al acto, los sueños, los chistes, encuentran un espacio en donde adquiere sentido el hecho de la voz. De modo que, siguiendo a Wittgenstein, podemos asentir cuando dice lo siguiente:

Sé tiene un significado primitivo análogo al de *Veo* y relacionado con él. Y *–Yo sabía que estaba en la habitación, pero no estaba,* es análogo a *–Le he visto en la habitación pero no estaba*. Diríamos que *Sé* expresa no mi relación con el sentido de una proposición (como *Creo*), sino mi relación con un hecho. Así que incorporamos el hecho a mi conciencia. En este caso, nos representamos el conocimiento al modo de la percepción de un proceso externo por medio de los rayos visuales que los proyectan, tal como es, en el ojo y en la conciencia. Pero la pregunta que en este punto surge es la de si también podemos estar seguros de esta proyección. Lo que esta representación muestra es la imagen que nos hacemos del conocimiento, pero no lo que le sirve de fundamento.[13]

Para Wittgenstein los actos de la lengua se ejecutan en el entramado de significantes en el que nos encontramos inmersos. Este entramado atiende a una legalidad preestablecida que no es una legalidad de lo *Mismo*, sino a la legalidad que subyace al sentido de la historia del sujeto, es decir, a la congruencia de la historia que da consistencia a la narración de su parentesco, de su filiación con el mundo. Para llegar a asumir que hay una legalidad inscrita en la historia del sujeto es preciso admitir que hay oraciones insustituibles, como las oraciones a través de las cuales la locura elabora su discurso, pero ¿estamos capacitados para entender oraciones con un sentido único y, por lo tanto, con un sentido inédito, es decir, estamos capacitados para entender oraciones que son imposibles de traducir, sin necesidad de dar cuenta de ellas?

En el caso de la locura hay elementos lingüísticos intraducibles y en esto radica su originalidad, para Lacan no hay noción más paradójica que la de "paranoia"; un delirio

[12] Ibíd. § 115.
[13] Ibíd. § 90.

sistematizado que equivale al término "locura", alrededor del cual; "un siglo de clínica no ha hecho más que dar vueltas en torno al problema".[14] Para Lacan los dementes son una fábula de lo que hacemos todo el tiempo, veamos por qué, pensemos esto en relación a las observaciones de Wittgenstein respecto al problema de la certeza:

– ¿Qué es un contenido mental?
– Lo que creo, lo que sé, lo que conozco. Todo ello en relación con mi historia.
– ¿El neurótico tiene un acceso privilegiado a sus contenidos mentales?
– No, porque en la neurosis el sujeto ha tendido un velo alrededor de sus contenidos mentales.
– ¿Tiene el psicótico un acceso privilegiado a sus contenidos mentales?
– Sí, a aquellos que fueron reprimidos en el interior, de manera que aparecen en el exterior.

En las psicosis lo que está en juego desde la alucinación hasta la interpretación, le concierte al sujeto, y lo que está en juego no es la realidad sino la certeza. En el pensamiento de Lacan hay más de un momento; primero, está el momento en el que recupera a Freud a partir de un uso del estructuralismo, es decir, recupera al sujeto "Freud" y, el segundo, en el que a través del estructuralismo despsicologiza a Freud para recuperar a un sujeto como singularidad irreductible al poder de la estructura, donde la subjetividad es la particularidad del deseo y la noción de "estructura"; bien podría ser un cuestionario de las certitudes del sujeto, en el sentido en el que Wittgenstein observó que sus «[mis] dudas constituyen un sistema».[15] Pero aquí la certeza es la forma de la indeterminación más radical del ser. En el discurso de las psicosis lo que se reprime en el orden de lo Simbólico es, de manera general, el propio cuerpo. El material de ese discurso es el cuerpo cuya estructura está soportada por lo Imaginario, de modo que si el cuerpo es el material del discurso que da acceso a lo Simbólico, en las psicosis lo que se dificulta es la posibilidad del acceso a los contenidos de esta dimensión. Aquí surge la imposibilidad de la unidad de los sujetos, y cuando esto sucede podemos afirmar que el sujeto se ha roto; el cuerpo ha sido habitado por formas de pensamiento, por sistemas de creencias, el cuerpo *sabe* y "la certeza es, por así decirlo, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado".[16]

2. Entre psicoanálisis y filosofía

La locura toma protagonismo en la enseñanza de Lacan gracias a una ontología de la falta, de la grieta que no se puede cerrar, del desgarro, de la hiancia, a partir de la cual, se reconoce una alineación fundamental en la posición del inconsciente. Esta falta se constituye en significantes de nuestro tiempo y lugar a modo de imágenes que intercambiamos en el discurso social. Somos seres en cuya falta originaria se sitúa la condición crucial de la libertad y, por ello, no hay forma de rechazar la alineación que Lacan, en una de las primeras

[14] J. Lacan. *El Seminario 3: Las psicosis, 1955-1956,* tr. Juan Luis Delmont y Diana Ravinovich. Buenos Aires: Paidós, 1984. p. 32.
[15] L. Wittgenstein. *Sobre la certeza*, *op. cit.,* § 126.
[16] Ibíd. §30.

versiones del tratamiento del problema de la alteridad, formuló bajo la tesis del estadio del espejo o el momento ontológico en el que la experiencia de la unidad corporal es aprehendida mediante la identificación con la imagen del semejante, a través de la percepción de la propia imagen en el espejo.[17]

Si bien, hay un momento en el que se inaugura la experiencia del *yo*, el cual Lacan asocia con el instante en el que el niño de entre seis y dieciocho meses se reconoce en el espejo, este ejercicio de reconocimiento en el *Otro*, la posterior vuelta a sí desde el ser *Otro*, así como el auto-reconocimiento de este proceso en el espejo, es una experiencia que se prolonga a lo largo de la vida. Porque el ser humano se estructura en la mirada del *Otro*, somos siempre fuerza afectante y susceptible de ser afectada, no escapamos a la mirada de los *otros* y éstos tampoco escapan a la nuestra, incluso la indiferencia es una fuerza que nos constituye tanto como la mirada atenta, por eso la ausencia del *Otro* deja de lado toda posibilidad de reconocimiento.

Ya sin éste, el ejercicio bidireccional que se daba a través del reflejo en el espejo es sustituido por una relación unidireccional del individuo consigo mismo, estableciéndose así un vínculo narcisista en el que el *Otro* se extingue, dejando al *yo* dividido y lejos de la vía que permite el regreso a sí mismo desde el ser *Otro*. Es en virtud de esta relación en solitario que se abre paso el síntoma de nuestra época, a modo de la imposibilidad de decir algo acerca de nosotros mismos y de la relación que con el mundo guardamos.

No alienarse, advierte Lacan, equivaldría a nunca decir nada, a no hablar, a no aprender a hablar siquiera, esta falta es un agujero en el saber donde se pone en juego lo que somos. Es el lugar de un significante que significa nada y, en la medida en la que más significa nada, más indestructible es. Esos significantes indestructibles y carentes de significado son los que, al fin de cuentas, nos determinan y cuando éstos son rechazados adviene la locura.

La locura entonces, no es el rechazo del sentido, sino el rechazo de que el sentido se construye a partir de la falta. Acontece como un sentido *Otro*, que a pesar de poder ser atestiguado, se nos revela como incomprensible. Aparece ahí donde se constata la dimensión de lo Real o del inconsciente, que en virtud de su ser inaprensible, interpela radicalmente lo más profundo de la existencia humana y nos deja, con ello, sumidos en un estado de perplejidad radical ante lo que constituye la materia más íntima del sujeto, sin la cual, sería imposible comprender a cualquier mujer y a cualquier hombre.

Foucault llamó “trágica” a la experiencia de la locura que se presenta como inherente a la condición humana. Ésta no constituye, en tal contexto experiencial, el opuesto de la “cordura”, sino su haz o envés necesario y, también, lo que la atraviesa ineludiblemente. Es “trágica” esta experiencia porque pone de manifiesto que al ser de lo humano le es propio una especie de “no ser”, aunque hay que señalar que dicho *nihil* es reconocido como productivo, en la medida en que se le asigna una fuerza creativa, imaginativa, irruptiva, capaz de abrir nuevas comprensiones de lo Real. Por el contrario, la experiencia crítica de la locura presupone una esencia racional impoluta en el ser humano, respecto a la cual la locura es vista

[17] Cf. Jacques Lacan. *Escritos. Volumen I, op cit.*

como una “desviación”, una “carencia” (de cordura racional) y, en cualquier caso, no como su otra cara, sino como su opuesto completamente improductivo, como error o sinrazón.

La fuerza de la experiencia trágica de la locura que opera gracias a la multiplicidad de discursos en conflicto por los que se produce el movimiento del cambio histórico es tal, que intentar apresarla en un concepto ligado a un fundamento último sería imposible, y es imposible no sólo por esta complejidad de discursos en la que está trabada, sino porque la locura, por su propio sentido, nos remite a la falta de fundamento, a la nihilidad propia del ser humano. Es por ello, por lo que se presenta a modo de acontecer y no a modo de existencia, en el sentido de lo calculable y lo medible (*Bestand*), susceptible de ser determinada por un concepto último. La *nada* de la locura no es “algo” delimitable ónticamente y, en virtud de ello, no es susceptible de ser acotada en un concepto que la remita a un fundamento. En cuanto ausencia de fundamento posee la textura, más bien, de un acontecimiento ontológico, accesible sólo en su ser experimentable, en su siendo.

Sin embargo, por la experiencia crítica, la locura se convirtió en sinónimo de enfermedad. Así, la fuerza de la experiencia trágica de la locura fue castigada mediante las prácticas psiquiátricas que ejercieron todo su poder contra el cuerpo del loco. En este sentido, nos dice Foucault, fue que “al enfermo se le expulsó de los límites de la ciudad para no ver en él la escandalosa expresión de las contradicciones que han hecho posible su enfermedad y que constituyen la realidad misma de la enfermedad social”.[18]

De este modo, en los albores del siglo XIX, comienza la historia de una serie de prácticas psiquiátricas que dejan detrás la costumbre de encadenar al enfermo a la pared, para dar paso a una compleja y eficaz forma de reprimir todas aquellas manifestaciones de lo que la sociedad junto con sus instituciones de poder consideraron “insano”. Apelando a razones de humanidad, Philippe Pinel, en su *Tratado de la demencia*, sugirió sustituir las cadenas con las que se sujetaba a los enfermos por camisas de fuerza. Así fue como Pinel justificó la fuerza con la que este instrumento somete al enfermo a su propio cuerpo, convirtiéndolo en el objeto de su encierro:

> Al maníaco que, bajo la influencia de la furia más extravagante cometerá toda clase de extravagancias de lenguaje y acción [...] no se aplica más coerción que la dictada en atención a la seguridad personal. Para este propósito la camisa de fuerza será generalmente más que suficiente.[19]

Podemos decir que con la institucionalización del uso de la camisa de fuerza comienza la historia de una serie de métodos destinados a coaccionar las conductas de aquellas personas que no se “adaptan al medio”. Lo que en estos métodos se pone en obra, canalizando, a nuestro juicio, la metáfora de la *camisa de fuerza*, es un nuevo modo de coacción sobre la locura que se oculta bajo la ficción de la filantropía. El régimen de fuerza que justifica las prácticas hospitalarias dejará de tener el sentido de “castigo”, para cobrar un nuevo sentido: el de “salvaguarda”.

---

[18] M. Foucault. *Enfermedad mental y personalidad*, tr. Emma Kestelblom. Buenos Aires: Paidós, 1979. p. 120.

[19] Citado en R. Laing. *Esquizofrenia y presión social*, tr. Isabel Vericat. Barcelona: Tusquets, 1975. (2ª ed.) p. 50.

Lacan pensaba que el rechazo de la falta que nos constituye desde siempre como seres divididos se produce por la imposición de la cultura contemporánea que nos obliga a no querer sabernos como seres incompletos, motivo por el cual, anhelamos una identidad originaria que, como tal, nunca ha llegado a producirse. Aquí se localiza el germen de la patología que deviene en enfermedad, cuando en un intento desesperado se busca llenar este vacío constitutivo a costa de lo que sea. Lo que nos lleva a la posición subjetiva del objeto psicótico que, estando fuera del vinculo social puede, al mismo tiempo, estar en la sociedad.

Si bien, lo que garantiza este vínculo social es un proceso de alineación, en el sentido que explicamos antes, por medo del cual el individuo se constituye como tal en la medida en la que algo de su *ser* se funde en el *nosotros* y, al mismo tiempo, algo del vínculo social se diluye en él, sufriendo con ello una modificación mutua en la que tanto el *yo* como el *nosotros* se edifican gracias a un proceso de intercambio permanente. Son, por el contrario, los procesos de blindaje de la identidad, a partir de los cuales se busca asegurar un individuo que a modo de un proyecto completado, de una tarea finalizada o de una obra en exposición que sólo puede ser admirada pero no interpelada, promueven un *yo* férreo que en tanto impenetrable, estático y auto-referente, degenera en enfermedad.

De acuerdo con lo anterior, el malestar se genera no cuando la identidad se debilita, sino cuando ésta se radicaliza. El individuo deviene entonces en el objeto de su propio encierro, con lo que se dificulta la posibilidad de llegar a establecer cualquier vínculo social. Pero, si mediante el *nosotros* se cumple con el proceso de blindaje de la identidad, como si se tratase de un producto acabado que se asume como la meta de la organización social; esto es lo que llamamos psicosis social.

Foucault, por su parte, pensó que el rechazo de la locura, en tanto experiencia trágica, se produce porque se impone una racionalización, en virtud de la cual, la razón pura e impoluta se distingue de la sin-razón, considerada como la fuente del "error". A partir de la microanalítica del poder, entendida como "la necesidad de atender a lo que se impone, cómo se impone y los ámbitos en los que se impone, es decir, atender a las manifestaciones del poder",[20] Foucault se preguntó por las prácticas que buscan descalificar y, en tanto, desactivar la fuerza de la experiencia trágica de la locura.

Foucault mostró que la idea de la locura como enfermedad es reciente, la locura adquirió este estatuto hasta el siglo XVIII. Para el siglo XIX, momento del nacimiento de la psicopatología, esta idea ya estaba lo suficientemente arraigada. De modo que la psicopatología clásica se dio a la tarea de describir a la locura desde el punto de vista exclusivo de la enfermedad, con lo que contribuyó a poner en marcha diferentes dispositivos que a modo de cura le fueron impuestos a la locura. Estos dispositivos funcionan como mecanismos de poder que tienden a modelar y controlar las conductas y los discursos de los individuos, a través de lo que Foucault reconoció como una serie de prácticas, discursos, saberes y ejercicios que generan cuerpos libres pero dóciles, "que asumen su identidad y su libertad de sujetos en el proceso mismo de su *desubjetivación*. De esta manera el dispositivo,

[20] M. Foucault. "Asilos, sexualidad, prisiones" en *Estrategias de poder. Volumen I*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez. Barcelona: Paidós, 1999. p. 248.

antes que todo, es una máquina que produce subjetivaciones y, por ello, es también una máquina de gobierno".[21]

Sin embargo, ciertos enfoques de la psicopatología del siglo XX, en un intento por desempolvar la experiencia trágica de la locura, mostraron que no se está loco porque se esté enfermo sino, más bien, en la medida en que las relaciones humanas alienan, entonces el sujeto enferma. Mediante su práctica coercitiva, el poder borra de la memoria el hecho de que por la exclusión se genera la enfermedad y no al revés. Durante siglos, un concepto determinado de locura, ha justificado la represión de los fenómenos de la sociedad que muestran los rasgos la locura humana. No fue sino hacia la segunda mitad del siglo XX que algunos enfoques de la psicopatología contemporánea mostraron que la exclusión es una agresión tan brutal que, llevada hasta sus últimas consecuencias, produce paranoia y esquizofrenia.

La psicopatología que se genera a partir del siglo XIX y la conciencia de la potencia que subyace a la locura no son dos opuestos excluyentes. Una sin la otra no se comprenden, constituyen un movimiento que va de la conciencia trágica a la conciencia crítica de la locura, para volver nuevamente sobre la conciencia trágica, no como un proceso de superación o acumulación, sino como movimiento que en su ocultamiento, desoculta algo de la propia locura. La hipótesis de Foucault, en este sentido, es la de que:

Los progresos de la medicina podrían hacer desaparecer la enfermedad mental, como la lepra y la tuberculosis; pero una cosa permanecerá, que es la relación del hombre con sus fantasmas, con su imposible, con su dolor sin cuerpo, con su osamenta de noche; que una vez puesto fuera del círculo de lo patológico, la sombría pertenencia del hombre a la locura será la memoria sin edad de un mal borrado en su forma de enfermedad, pero que continúa obstinándose como desdicha.[22]

Para Foucault, la potencia sólo es en la pluralidad y en la diferencia de fuerzas. En este sentido, consideró que para ejercer la pluralidad como un proyecto de reconocimiento era necesario disentir de las figuras de exclusión que se han generado al interior de la sociedad a través de la violencia inherente a los dispositivos de gobierno, mediante una acción política real, que no es otra cosa que una microanalítica del poder cuya atención se centra en los detalles de la vida cotidiana, frente al poder represivo.

Deleuze y Guattari comienzan *El Anti-Edipo* diciendo: "Ello funciona en todas partes, […]. En todas partes máquinas, […]. Algo se produce: efectos de máquinas, pero no metáforas".[23] Donde ello funciona; efectos de máquinas pero no metáforas, ahí se anuncia el fin del hombre y de su inconsciente, el fin del sueño, el fin de la palabra donde las máquinas deseantes se convierten en máquinas binarias, se convierten en producción de producción. De modo que la producción deseante es también producción de producción. Es una máquina de máquina que

---

[21] G. Agamben. *¿Qué es un dispositivo?*, tr. Roberto J. Fuentes Rionda. *Revista Sociológica*, Año 26, Número 73, mayo - agosto de 2011. p. 261.

[22] M. Foucault. "La locura, la ausencia de obra" en *Obras esenciales*, tr. Miguel Morey. Madrid: Paidós, 2010. p. 238.

[23] G. Deleuze y F. Guattari. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, tr. Fernando Inglés Bonilla. Barcelona: Paidós, 1994. p. 11.

produce sin cesar el mismo proceso de producción, es decir, lo que se reproduce son máquinas de máquinas, porque "el producir siempre está injertado en el producto; por ello, la producción deseante es producción de producción, como toda máquina, máquina de máquina".[24]

Ahí donde una máquina es máquina de máquina, el objeto tiende a esfumarse. No hay un objeto que sea "expresión" de la producción, lo único que se produce es el proceso mismo de producción: efectos de máquinas, pero no metáforas. Lo que se produce es la repetición de lo *Mismo,* en un proceso de producción de producción en el que "las máquinas deseantes no forman un organismo, pero en el seno de esta producción, el cuerpo sufre por ser organizado de este modo".[25]

El cuerpo sufre y se convierte en el blanco de las "nuevas" formas de infligir dolor; formas "limpias", "invisibles", "omnipotentes", que le atraviesan. Por eso la voz del cuerpo que soporta esta forma de organización es una voz que rinde testimonio de manera entrecortada, tal y como sucedió en los llamados "Diálogos por la paz" que fueron celebrados en la Ciudad de México el 23 de junio de 2011. Ese día se reunieron con el entonces presidente de la República, un grupo de víctimas de la guerra en contra del narcotráfico, lo que ahí resonó fue la voz del cuerpo penetrado por las nuevas formas con las que el poder del narco-capital inflige dolor. Lo que la voz resquebrajada de las víctimas mostró fue una declaración de cuerpos fragmentados por este poder que se reproduce a partir de los dispositivos de gobierno.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G. *¿Qué es un dispositivo?*, tr. Roberto J. Fuentes Rionda. *Revista Sociológica*, Año 26, Número 73, mayo - agosto de 2011, pp. 249-264.

DELEUZE, G. *Seminar of 26 March, 1973*. Revista *Contretemps,* 2 May 2011.

DELEUZE, G Y GUATARRI, F. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, tr. Fernando Inglés Bonilla. Barcelona: Paidós, 1994.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad, volumen I. La voluntad de saber,* tr. Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI, 2011. (3ª ed.)

FOUCAULT, M. *Enfermedad mental y personalidad,* tr. Emma Kestelblom. Buenos Aires: Paidós, 1970.

FOUCAULT, M. *Estrategias de poder. Volumen I,* tr. Julia Varela y Fernando Álvarez. Barcelona: Paidós, 1999.

FOUCAULT, M. *Obras esenciales,* tr. Miguel Morey. Madrid: Paidós, 2010.

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo,* tr. Jorge Eduardo Rivera. Chile: Editorial Universitaria, 1997.

KOJÈVE, A. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, tr. Juan José Sebreli. Buenos Aires: La Pleyáde, 1971.

LACAN, J. *Escritos. Volumen I,* tr. Tomás Segovia y Armando Suárez. México: Siglo XXI, 2009. (3ª ed.)

LACAN, J. *El Seminario 3: Las psicosis, 1955-1956,* tr. Juan Luis Delmont y Diana Ravinovich. Buenos Aires: Paidós, 1984.

[24] Ibíd. pp. 15-16.
[25] Ibíd. p. 17.

LAING, R. *Esquizofrenia y presión social,* tr. Isabel Vericat. Barcelona: Tusquets, 1975. (2ª ed.)

MARX, K. *El capital. Volumen I. Crítica de la economía política,* tr. Pedro Scaron. México: Siglo XXI.

RECALCATI, M. *L´uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica pscoanalitica.* Milano: Raffaello Cortina Editore, 2010.

SAUSSURE, F. *Curso de lingüística general*, tr. Amado Alonso. Buenos Aires: Lozada, 1945. (24ª ed.)

WITTGENSTEIN, L. *Sobre la certeza*, tr. Josep Lluís Pardes y Vincent Raga. Barcelona: Gedisa, 1988.

ŽIŽEK, S. "Cogito, Madness and Religion: Derrida, Foucault and then Lacan", 2007. Disponible en http://www.lacan.com/zizforest.html.

CAPÍTULO 10

Focos de las actuales patologías de civilización

JUAN DAVID ZULOAGA DAZA*

Hay en la actualidad una serie de pensadores que están reflexionando sobre las patologías de la civilización. Preguntarse por tal asunto, considerar que hay estados e incluso estadios morbosos en la sociedad, denota ya el ambiente espiritual de desasosiego y de desconsuelo en el que la época se mueve.

Al menos desde Sigmund Freud, aunque con el precedente claro de las alusiones en Nietzsche a los elementos morbosos de la sociedad y a su reflexión sobre el nihilismo como el gran mal de nuestro tiempo, encontramos una serie de estudios que indaga sobre lo que se podrían llamar las patologías de civilización y cuyo texto fundacional es, precisamente, el ensayo de Freud que lleva el título muy diciente de *El malestar en la cultura*. Tras el ensayo de Freud, tras los desarrollos posteriores de la psiquiatría, y tras la fundación de la escuela psiquiátrica que ha sido llamada del análisis existencial –escuela cuyo eje gira en torno a los estudios psiquiátricos sobre la base de la ontología heideggeriana de *Ser y tiempo*–, encontramos indagaciones sobre el problema de las patologías de civilización en nuestros días, tal y como se puede leer en los estudios de Deleuze y Guattari, de Remo Bodei, de Roberto Esposito o de Bifo (Franco Berardi).

Ahora bien, ¿resulta legítimo hablar de *patologías de* civilización? Responder este interrogante supone preguntarse en primer lugar cuál es la civilización estudiada, esto es, cuál es el ámbito sobre el que se pretende pronosticar su estado morboso y, en segundo lugar, ver cuál tiene que ser el alcance o la profundidad del mal para que se pueda hablar de una patología de civilización.

El ámbito de estudio puede circunscribirse a todo Occidente, siempre que se comprenda que es una categoría histórica (y no geográfica) bajo la cual podemos agrupar, en términos generales, a los países Europeos y a la América hispánica y la anglosajona, además de países de otras latitudes que comparten la comprensión del mundo occidental. Esta caracterización circunscribiría el ámbito de investigación a un campo preciso, aunque suficientemente amplio como para intentar un estudio de las patologías de civilización[1].

---

* Universidad de Los Andes (Bogotá)-Universidad de Granada. juandavidzuloaga@yahoo.com

[1] Acaso convenga hacer notar que aunque buena parte de los países del mundo se están ‘occidentalizando’, resulta evidente que sus principales problemas son distintos a los que en la actualidad debe pensar Occidente, de allí que la categoría sea provechosa para delimitar el análisis.

Para responder a la segunda cuestión suscitada –¿cuándo diremos de un malestar que es generalizado (endémico, incluso) y cuándo lo podremos calificar con amplia plausibilidad como una patología de civilización?–, el camino de la deducción se muestra tan improbable como inútil, pues no resulta posible derivar de lo que una sociedad es (de sus condiciones históricas o sociales; objetivas, si se quiere) lo que debe o deba ser. Parece entonces que debemos recurrir al método inductivo, pero con éste surge la misma dificultad a la que se enfrenta toda ciencia cuyo desarrollo se basa en este camino: dado que siempre hay un elemento contingente en la inducción nunca se podrán hacer generalizaciones absolutas o válidas universalmente. El gran problema de la inducción, en efecto, es el salto que supone hacer una generalización sobre la base de una muestra suficientemente amplia –¿y cuándo es suficientemente amplia?– a una generalización con pretensiones absolutas. Y sin embargo, con cierto grado de plausibilidad, se pueden hacer generalizaciones válidas para un determinado tiempo y un determinado lugar. Ahora bien, si hablamos de una patología social no es porque sea absoluta ni siquiera, quizás, endémica, sino por la tendencia que presenta tal sociedad a dar cabida a esta o aquella dolencia. Tal y como lo sabían los contractualistas para quienes, como lo puso de relieve Hobbes, el estado de guerra no consiste en una o dos escaramuzas aisladas, sino en la propensión a que las haya en un lapso determinado, de manera análoga a como el mal tiempo no consiste en uno o dos chubascos sino en la propensión a llover[2].

1. SALUD Y DESEO

Hechas estas consideraciones preliminares parece que tiene sentido hablar de patologías de civilización. Pero hacerlo supone, claro, tener una noción de lo sano y una de lo patológico. Para la escuela analítico-existencial lo sano consiste en la existencia tal como ésta es, y lo patológico en el debilitamiento de los existenciarios.

Pero, ¿qué es propiamente lo que le da vigor a la existencia? El hombre, permítaseme ponerlo de relieve, es un animal de deseos. Todos los hombres tienen deseos y nadie puede sustraerse a esta condición desiderativa del ser humano. Nadie que esté sano; y estar sano, quede dicho de una vez, es tener deseos, porque algunos estados morbosos de ciertos individuos se dan justamente por la debilitación del deseo. De esta manera, lo patológico no aparece como la oposición del principio propuesto, el deseo, sino como su debilitamiento. Así, cuando la merma del deseo es extrema aparecen patologías como la astenia, la abulia, el oblomovismo y otros tipos de depresión. En la vejez, valga señalarlo, sobre todo para la senectud aquejada de determinadas enfermedades del alma, la facultad desiderativa se va agostando hasta que, ya consumida, se acaba la vida. El suicidio, por su parte, es la eliminación del deseo o, mejor, es el resultado del agotamiento de la capacidad de desear en una existencia.

[2] Hobbes, Thomas. Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Alianza Editorial. Madrid. 1989. Capítulo XIII.

Obsérvese, pues, que todas las pasiones son deseos transfigurados, y el deseo mayor del hombre sano es continuar viviendo. Sólo en estados patológicos quiere el hombre morir y sólo entonces renuncia a su deseo de vivir y se torna capaz de atentar contra sí mismo. Es de notar que hasta en las condiciones más adversas, más opresoras, más oprobiosas lucha el hombre por seguir vivo.

Pero ¿se puede derivar una gramática de los sentimientos a partir del deseo? Parece que sí. Permítaseme una enumeración que no pretende ser exhaustiva sino indicativa. Los deseos cumplidos son nuestras satisfacciones; los deseos a los que renunciamos son nuestros odios. El dolor es el deseo defraudado y el ansia, deseo aún no cumplido; la fruición es el deseo hecho placer; la tristeza es un deseo perdido; la alegría es deseo satisfecho y la felicidad, como se sabe, no existe. Por lo demás, los deseos sublimados son nuestras frustraciones y ciertas neurosis no son sino producto de la represión del deseo. La acción es deseo objetivado; tanto como la voluntad es deseo en curso. El apremio aguza el deseo y lo trágico es tener que elegir entre deseos diversos.

Así, todas las acciones humanas tienden al cumplimiento de un deseo. Y esto supone tanto como decir que lo deseado (es decir, lo que se desea) es el bien y lo indeseable es el mal. Sólo que aquí bien y mal no están todavía sujetos a un plano ético, sino desiderativo[3].

Conviene hacer notar, entonces, que el deseo puede ser deliberativo o razonado o puede obedecer a un instinto o impulso. En este punto nos topamos con dos dificultades: por un lado, que los deseos están moldeados por el medio en el que crecemos y en el que vivimos (esto es, están mediados culturalmente). La segunda dificultad es que la acción está encauzada y regulada por el marco jurídico bajo el que actuamos.

2. El deseo y el Estado

Aristóteles en su *Política* indagaba cuál era la mejor comunidad política para los que están en condiciones de vivir lo más conforme posible a sus deseos[4]. Pero vivir conforme a sus deseos no puede significar darle curso libre a la acción, porque el vivir en una comunidad política supone un ordenamiento jurídico que garantice la convivencia de sus miembros de tal forma que no se impongan necesariamente los deseos de los fuertes, los poderosos o los privilegiados de la sociedad. De allí que los objetivos principales del Estado deban ser el de encauzar la acción de los individuos y el de refrenar el mal.

Este encuentro, esta pugna, si se prefiere, entre los deseos del individuo y la función del Estado (o de las figuras paternas, para el caso de la familia) abre ya una primera brecha por la que se cuelan, cuando las legislaciones (o las normas) son percibidas como muy gravosas o

[3] Un poco a la manera de Spinoza, para quien no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo juzgamos bueno porque lo deseamos. Spinoza, Baruch. Ética. Editorial Alianza. Madrid. 2004. Parte III, proposición IX, escolio. P. 204.

[4] "Puesto que nos proponemos considerar, respecto de la comunidad política, cuál es la más firme de todas para los que son capaces de vivir lo más conforme a sus deseos […]" Aristóteles. Política. Editorial Gredos. Madrid. 1988. 1260 b.

autoritarias, patologías de corte neurótico. La sensación de opresión –y opresión aquí significa poner coto a los libres deseos de los individuos– que puede sentir el individuo por las imposiciones del Estado (o del padre) puede desarrollar, como queda dicho, a patologías. Pero ocurre que no es posible la existencia de una comunidad política sin la exigencia de ciertos tipos de conducta. Sólo lo es para quienes creen posible la anarquía. No obstante, ocurre que los defensores de la anarquía parten de un supuesto antropológico insostenible: que el hombre es bueno por naturaleza, y tanto crece su desconfianza y su repulsión al Estado cuanto mayor es su confianza en el hombre.

Sin embargo, decía, no es posible una comunidad política que no exija ciertos tipos de conducta, esto es, que no tenga un ordenamiento jurídico positivo; por ello algunos teóricos de la política, para enervar la potencia opresiva del coto legal, han querido definir la libertad como el obedecer una ley que uno mismo se da; es decir, una ley que uno desea. Se contrapone, entonces, una necesidad de autoridad del Estado y una necesidad de legitimar su poder. Pues cuando el individuo siente como legítimo al Estado puede sentir también que está siguiendo su propia ley, pero cuando no le parece legítimo –y esto con independencia de las razones que pueda aducir– le parecerá que el Estado (o la legislación) reprime sus deseos.

Sea como fuere, si no es posible una comunidad política sin una Constitución política, ¿cómo, entonces, debe ser tal ordenamiento jurídico para que no cause trastornos y genere patologías? Intentar responder esta pregunta supondría escribir una *Política*, pero por el momento baste anotar que los ordenamientos jurídicos son construcciones sociales (lo que no significa que no haya unos mejores que otros) y en tanto tal son susceptibles de ser mejorados. Y esta tiene que ser labor de la filosofía: la de encontrar (o al menos indagar) por el ordenamiento jurídico más justo.

Ahora bien, con respecto al hecho de que los deseos estén mediados culturalmente, conviene hacer notar que es éste un foco que puede suscitar ingente desazón en la sociedad. Al menos por una doble vertiente. Por un lado, ciertos tipos de Estado (los teocráticos por ejemplo) pueden encauzar la acción de los ciudadanos de tal modo que se fortalezca su proyecto político en lugar de que prime el bien común o el bienestar individual (comoquiera que midamos lo uno y lo otro). Por otra parte, es sabido el poder que hogaño tienen los medios de comunicación para influir en la opinión pública y para, de esta manera, influir en la toma de decisiones de los individuos (es decir para moldear sus deseos). Inmenso poder que también se emplea para exacerbar deseos espurios o inútiles y que pueden conducir a las personas a vivir una vida inauténtica[5], según la categoría de Heidegger[6] o a un mundo ficcionalizado, conforme lo propone Luis Sáez Rueda[7].

Pero antes de ahondar en esta cuestión, conviene hacer notar que hay deseos que son nocivos; deseos que pueden atentar, incluso, contra la propia preservación; tal el caso de ciertos amores enfermizos o desafortunados, tal cuando deseamos ingerir sustancias

[5] Una reflexión tal sobre la autenticidad sólo puede surgir, claro, en una época en la que lo genuino y lo auténtico se tornen problema; y hoy lo es a tal punto que el debate se ha llevado a dominios como el del arte o, incuso, el de la moda.

[6] Heidegger, Martin. El ser y el tiempo. Fondo de Cultura Económica. Méjico. 1988.

[7] Sáez Rueda, Luis. Ser errático: una ontología crítica de la sociedad. Editorial Trotta. Madrid. 2009.

claramente nocivas para el cuerpo. Acaso puedan ser explicados tales deseos como ese *thánatos* o instinto de muerte del que nos habló Freud. Pero quizás no deban preocuparnos tanto éstos –pues, al cabo, donde hay deseos hay vida[8]– como los deseos espurios, de los cuales nos previno Platón en su *Filebo*[9]. Digo que debieran preocuparnos más los deseos falsos que los nocivos porque aquéllos responden a necesidades falaces que han sido interpuestas por un tercero y que conducen la existencia a la desdicha o la inautenticidad[10].

Los deseos nocivos en cambio, si responden a una honda preocupación de la persona, pueden conducirlo a uno a la dicha, la plenitud y la felicidad, aunque a la postre conduzcan a la muerte; pero bien sabemos que la inmortalidad es prebenda de los dioses, y mal haríamos en pretender –y peor en prescribir– un fiero ascetismo o un acendrado puritanismo de las pasiones que lo llevara a uno por la senda de la tristeza y, al final, de la misma muerte.

3. EXACERBACIÓN DEL DESEO ESPURIO

Encontramos el tercer foco de las actuales patologías de civilización en la exacerbación de los deseos espurios, generalmente producida por los medios de comunicación; aunque, en no pocas ocasiones, alentada por organismos estatales. Esta exacerbación del deseo genera en los sujetos cierto desasosiego, cierto malestar por la incapacidad, siquiera momentánea, de satisfacer los propios deseos. Y como cada vez son más los 'bienes' deseados, mayor es también nuestro desconcierto y nuestra aflicción. Súmasele a esta preocupante situación el hecho, propio del renovado barroco de nuestros días, de que lo que hogaño es el hombre no es tanto su ser, lo que lo constituye, como lo que parece ser; no tanto la esencia, sino la apariencia, que ha venido a reemplazarla en nuestro tiempo. Ocurre entonces que la sociedad impone un tipo, un modelo que las personas no pueden ser, aunque quieran parecérsele; y en esa brecha que se crea entre lo que se es y el modelo propuesto –brecha ahondada sin cesar por la exacerbación de los deseos espurios– se va gestando una neurosis, que al hacerse endémica –y ¿quiénes pueden sustraerse hoy al impacto de los medios de comunicación?– genera una alarmante neurosis colectiva. De ser así, es decir, de ser cierto que el mundo actual exacerba sobre todo los deseos espurios, me veo entonces autorizado a hablar, como consecuencia de tal situación, de la génesis de una neurosis social[11].

Y no sólo es pertinente la cuestión de los deseos espurios, sino muy preocupante, pues puede ocurrir que esa satisfacción de tales deseos no sea una genuina satisfacción –

---

[8] Incluso quienes consumen su vida con un vicio quieren que la vida siga para poder seguir regodeándose en tal vicio.

[9] El análisis que emprende Platón en el diálogo del Filebo tiene, fundamentalmente, un cariz ético, por lo que la problemática se aborda desde otra perspectiva.

[10] De hecho, un estudioso de la filosofía de la medicina como Kenneth Richmann, en su teoría sobre lo que significa estar sano, propone que una de las características de lo patológico es la de que un individuo tenga falsas creencias con respecto a las metas que él se ha trazado. Cf. Richman, Kenneth A. Ethics and the Metaphysics of Medicine: Reflections on Health and Beneficence. The MIT Press. United States of America. 2004. Capítulo 2.

[11] En su ya clásico estudio sobre el carácter neurótico, Alfred Adler hace notar que "todo el cuadro neurótico, al igual que la totalidad de sus síntomas, por muy variados que sean, están no sólo influidos sino inclusive construidos en relación con un objetivo final ficticio". Adler, Alfred. El carácter neurótico. Editorial Paidós. Buenos Aires. 1965. P. 44.

satisfacción que, por otra parte, no se logra más que de manera momentánea, pues la exacerbación de los deseos se da de manera incesante–, sino tan sólo aparente[12], como ocurre con ciertos trastornos mentales que, para quien los padece, cree estar gozando cuando no hay gozo o padeciendo dolor cuando no lo hay. Apariencias típicas de trastornos como la manía o cierto tipo de delirios, en los que los enfermos creen ver una amenaza donde no la hay en absoluto, o una promesa donde ni siquiera hay esperanza. Como ocurre, en general, con ciertas fobias, según las cuales la persona tiende a magnificar la peligrosidad de la situación.

Por otra parte debe entenderse que esa exacerbación del deseo le es necesaria al capitalismo; a un capitalismo que produce más de lo que la sociedad requiere y cuyos límites de producción no vienen hoy dados –como en otras épocas– por las necesidades de las personas, sino por las capacidades de la técnica. De allí que el sistema (el capital, si se prefiere) procure diversos mecanismos que exacerben el deseo. Ahora bien, a la luz de estos razonamientos cabría entonces hacerse una pregunta: ¿podría el Estado, como una de sus legítimas funciones, exacerbar los deseos del individuo? Con distintos propósitos, pues no estoy cuestionando acá los fines, sino tan sólo los medios. El fin, pudiera en efecto ser muy noble; como exacerbar el deseo para que los ciudadanos compren más artículos que en verdad necesitan, y que le den vigor a la economía del país para que de tal forma se reduzca el desempleo. La respuesta, incluso aceptando la nobleza de los fines, no es tan sencilla, pues aunque tenga el Estado la habilidad para generar deseos genuinos, ¿hasta qué punto puede el mismo conferirse el derecho a conducir a los individuos?, ¿dónde se traza la línea? ¿Es acaso el Estado una Iglesia que deba salvar las almas de los hombres? ¿O acaso basta con que salve sus cuerpos, es decir, sus vidas? La cuestión resulta harto más complicada si se tiene en cuenta que, en ocasiones, las dos instancias están entreveradas de forma tal que no resulta posible actuar en una sin necesariamente influir en la otra. Así por ejemplo, ocurre con un Estado que para garantizar la vida de los ciudadanos requiere cuerpos policiales, cuerpos que deben ser financiados por las arcas del Estado. Tales recursos provienen de los impuestos con los que se grava a los ciudadanos y muchos de ellos varían en función del consumo, por lo que resulta evidente que a mayor consumo habrá mayores recursos para que pueda el Estado cuidar la vida de sus ciudadanos. Pero dejando a un lado esta dificultad de la mutua relación entre los dos dominios, tampoco resulta claro hasta qué punto es legítimo (por no decir ético) que el Estado alimente los deseos espurios para lograr otro fin, todo lo noble y deseable que sea. Se trata –y así lo han entendido los teóricos de la política– de una razón de Estado.

4. EL NIHILISMO: POR UNA POLÍTICA JOVIAL

Un cuarto foco de las actuales patologías de civilización –y no es el menos importante– es el nihilismo. Es el mal más grande que aqueja a la civilización occidental, la patología de civilización por excelencia de nuestros días. La muerte de Dios por un lado y la debacle de la

[12] Platón nos recuerda en el *Filebo* que hay placeres verdaderos y placeres falsos y que hay quienes –en sueño o en vela, en arrebatos de locura o en otras desviaciones de la razón– creen gozar cuando en verdad no gozan y creen sentir dolor aunque nada les duela. Platón. Filebo. Editorial Gredos. Madrid. 1992. 36 e.

supremacía de la razón como mecanismo de orientación para la acción, han supuesto una honda crisis en nuestros días, justamente porque los individuos ya no saben a qué atenerse, no saben cómo actuar, cómo impulsar sus deseos dentro de un marco establecido. Este desasimiento le ha dado un libre curso al mal tanto como una desorientación a gran parte de la población que no tiene o no encuentra un criterio válido para la acción, generando muchas patologías que el pensamiento contemporáneo llama enfermedades del vacío.

Por lo demás, y volviendo al problema del Estado, todavía no se ha reparado bastante –y permítaseme poner una nota a pie de página en el texto principal– en el hecho de que la concepción y la construcción del Estado moderno se asientan fundamentalmente sobre las filosofías de hombres tristes que reclamaban para todos vidas austeras dentro de marcos de acción rígidos y exigentes. Así, se asienta sobre el pensamiento de uno que, como él mismo decía, había nacido gemelo con el miedo, enfermizo hasta los cuarenta años, educado en el espíritu puritano, algo melancólico, aunque generoso y compasivo, irritable y tenaz, y obstinado en sus opiniones ya adquiridas, aunque fueran erróneas (Hobbes); sobre la filosofía de un hombre de meticulosidad exacerbada e implacable (llevada hasta el orden y el rigor geométricos), que preconizaba sin cesar la contención de los afectos (Spinoza); sobre las consideraciones de otro que no podía fiarse de ningún ser humano, que veneraba la autoridad, celoso del misterio hasta la neurosis (neurosis que se observa en su incapacidad por elegir entre los principios opuestos de libertad y autoridad), educado bajo la severidad y el temor paternos, y que encomiaba educar en el temor, con represión y disciplina, un hombre ruidoso, de espíritu turbulento, siempre descontento y propenso a la ira, prosaico e insensible al arte (Locke); sobre las disquisiciones de uno que era orgulloso, sincero hasta la crueldad, estaba en perpetua contradicción consigo mismo, paranoico y masoquista (Rousseau) y sobre las consideraciones de un puritano pietista, si se me permite el pleonasmo, de marcado carácter neurótico, y, quizás, lo uno por lo otro, huraño, dogmático, más dado a la vanidad que al compromiso moral, hipocondriaco en su juventud hasta el borde del suicidio, misógino durante su vida adulta y de una marcada misantropía (Kant). El único que se salva de la respetable cohorte es Nicolás Maquiavelo, que era un hombre jovial, prudente, noble, honesto, perspicaz y probo; no porque los filósofos mencionados no lo fueran (salvo joviales, que eso no, exceptuando, tal vez, a Hobbes), sino porque no acusaba el florentino los rasgos maniacos o neuróticos (patológicos en cualquier caso) de sus ilustres sucesores[13].

[13] Para la reconstrucción del carácter de los filósofos que menciono he seguido la exposición que hace Ben-Ami Scharfstein en *Los filósofos y sus vidas*, salvo para Hobbes y Maquiavelo que no vienen tratados en su libro. Scharfstein, Ben-Ami. Los filósofos y sus vidas: Para una historia psicológica de la filosofía. Editorial Cátedra. Madrid. 1996. Para Kant también puede verse el relato de Thomas de Quincey sobre los últimos días del filósofo. De Quincey, Thomas. Los últimos días de Emmanuel Kant. Valdemar. Madrid. 2004. La edición española trae, después del texto de de Quincey, un anecdotario sobre la vida de Kant. Los rasgos de Hobbes los tomé de la monografía de Ferdinand Tönnies sobre el filósofo inglés. Tönnies, Ferdinand. Hobbes. Editorial Alianza. Madrid. 1988. En especial el capítulo 4, pero también el capítulo 1. Para Maquiavelo puede verse su correspondencia, tanto la oficial como la privada. Para su correspondencia privada véase Maquiavelo, Nicolás. Cartas privadas de Nicolás Maquiavelo. Editorial universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires. (1979). Machiavelli, Niccolò. Lettere Familiari di Niccolò Machiavelli (publicate per cura di Edoardo Alvisi). G. C. Sansoni Editore. Firenze. (1883).

¿No será posible atribuir algo de la vida vigilada y del creciente cerco que el Estado tiende sobre los hombres, a las filosofías severas y un poco tristes de los pensadores que tan notable influencia ejercieron en la concepción del Estado y en la constitución de la nación?

Es apenas evidente que las actuales condiciones no son las mismas en las que se fue gestando el Estado moderno ni las mismas bajo las cuales pensaron los filósofos mencionados. Fueron siglos duros, de tiempos inciertos, en los que los Estados, todavía nacientes, tenían que asentar sus bases en todos los rincones de su territorio y extender su influjo sobre cada uno de los individuos sobre los que pretendía gobernar. Sus mecanismos son hoy más sutiles y más sofisticados que en cualquier época anterior y su influjo llega a rincones de la vida que en el pasado no hubieran sido concebibles. Bien es cierto que en muchos países, sobre todo de América (tanto la del norte como la del sur), no ha podido el Estado hacerse con el monopolio de la violencia; condición indispensable de la constitución de un Estado sólido, según los postulados, ya clásicos, de la filosofía política moderna. Pero quizá sea también cierto que en algunos dominios la labor del Estado no se muestra tan sólo onerosa, sino excesiva.

Tal vez, entonces, sea tiempo de propender por algo así como por una política jovial, que se pregunte por la felicidad de los ciudadanos; propender por una filosofía política que se ajuste más a las necesidades de los individuos y a las condiciones de los tiempos. Quizás la única manera de tener un Estado eudemonológico, sea teniendo un Estado que propicie condiciones de estabilidad jurídica y política, sí, y que genere unas condiciones mínimas (económicas, políticas, sociales) de convivencia, pero sin que precisamente –y esta es la paradoja– procure la felicidad de los súbditos; como parece que pretende hacerlo hoy en día. Un Estado en el que cada quien pueda labrarse su proyecto de vida bueno, en el que cada quien procure su propia felicidad...

Como puede observarse, el panorama no es alentador (nihilismo, vigilancia, represión, neurosis...). Son varios los focos que en la actualidad están generando diversas patologías de civilización. Tiene la filosofía, entonces, una tarea ingente y una responsabilidad inmensa. Necesitamos un pensamiento atento y vivo que reflexione sobre la función del Estado en nuestros días y sobre los límites que le convienen; necesitamos una filosofía que, como en Heráclito, nos ayude a despertar, para que podamos diferenciar los deseos inmanentes, necesarios, legítimos, inherentes al ser y a un proyecto de vida buena, de aquellos deseos espurios alentados por un sistema enfermizo que quiere imponer ciertos fines que se avienen bien con su lógica autónoma y deshumanizada. Necesitamos una filosofía que nos obsequie con un nuevo marco de acción en estos tiempos en los que los hombres no tienen a qué aferrarse y en los que se sienten desorientados. Necesitamos una filosofía, por fin, que más que sublimar los males que nos aquejan nos permita hacer una profunda y vivificante catarsis; una filosofía hermosa y perenne, que más que consolar, coadyuve a curar y a libertar.

IV

PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN, ÉTICA Y POLÍTICA

CAPÍTULO 11

La terapia como política en el pensamiento platónico
De la *Apología* al *Gorgias*

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS*

INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo examinar la concepción de la filosofía como terapia en el pensamiento platónico en las dos primeras etapas en las que, a mi juicio, puede abordarse este tema, ya que dejaremos para otra próxima contribución el análisis de la cuestión tal y como se presenta en la ciudad ideal proyectada en la *República*. Examinaré primero la concepción de la filosofía como cuidado o terapia del alma en Sócrates y haré referencia brevemente a la sofística y la medicina de la época, que constituyen el contexto en el que se plantea este tema. A continuación veremos la transformación que experimenta el proyecto filosófico socrático cuando Platón expone en el *Gorgias* su proyecto de un arte del estado, que es precisamente la ciencia a la que se encomienda en esta obra el cuidado del alma.

La palabra 'filosofía' en el año de la condena a muerte de Sócrates, 399 a.C., tenía ya significados muy diversos. Sin embargo, el motivo por el que podemos hablar de Sócrates y Platón en relación con el tema que vamos a abordar es debido al hecho de que, en medio de esas interpretaciones divergentes, el proyecto filosófico acometido por ellos es una concepción de la tarea del pensar como terapia. Para ello me gustaría recordar, en primer lugar, algunas indicaciones que nos da el propio Sócrates en la *Apología*. Más allá de la disputa en torno al Sócrates que aparece en los diálogos platónicos y la supuesta fidelidad que este personaje literario guarda con el Sócrates histórico, la inmensa mayoría de los especialistas, incluso los que no creen en la existencia de diálogos socráticos, admitiría hoy que el Sócrates de la *Apología* representa el retrato más fidedigno que existe de su figura histórica[1].

Recordemos, pues, sus palabras al jurado ateniense que acabaría condenándolo a muerte: si le dejaran libre a condición "de no perseverar ya más en esta indagación y dejar de filosofar"

---

* Universidad de Granada. avallejo@ugr.es

[1] V. en este sentido C. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, 1996, p. 88. Kahn, que es muy crítico con las reconstrucciones del pensamiento filosófico de Sócrates realizadas a parir de los "llamados diálogos socráticos" acepta, efectivamente, que la *Apología* puede ser considerada propiamente un documento casi histórico.

(*philosopheîn*), él diría, “os estimo y os amo, atenienses, pero obedeceré al dios más que a vosotros y mientras tenga fuerzas y sea capaz, no cesaré de filosofar” (*Apología* 29c-d).

La importancia de este texto radica, entre otras cosas, en la claridad que tiene Sócrates sobre el título que corresponde a su actividad, una tarea cuya prosecución, como hemos visto, es incluso más importante que la conservación de la propia vida. Si hubiéramos preguntado a otro representante de los que practicaban en aquella época el oficio de filosofar, probablemente nos hubiera hablado, como había recordado Sócrates un poco antes de pronunciar esas palabras (23d), de “las cosas que hay en los cielos y en las profundidades de la tierra”, nos habría referido el descubrimiento de leyes causales o el cuestionamiento de la existencia de los dioses. Pero Sócrates cuando expone el contenido de su tarea nos habla de algo muy diferente: “¿no te da vergüenza de preocuparte de cómo acrecentarás tus riquezas, la fama y el honor y, sin embargo, descuidas la razón y la verdad y no te preocupas de que tu alma sea lo mejor posible?” (*Apol*. 29d-e).

Que el alma llegue a ser lo mejor posible, como dice él (29e), es el tema central de su concepción de la filosofía, que podría, pues, perfectamente definirse como *epiméleia* o *therapeía tês psychês*. Encontramos, pues, una definición de la filosofía como cura, cuidado o terapia del alma, pero en unos términos que convierten a Sócrates en un claro precursor no ya de la existencia de este concepto en los dominios de la filosofía, pues esto tiene precedentes anteriores, como vamos a ver, sino de la definición de la filosofía misma como terapia, al modo en que lo hará la filosofía helenística, por ejemplo, en palabras de Epicuro cuando afirme que es “vacío el discurso de todo filósofo que no sirva como terapia del sufrimiento humano” (Usener 221). Epicuro demostrará con su *tetraphármacon* o cuádruple remedio que su concepción de la filosofía como terapia no es sólo una analogía médica, sino que contiene, al hilo de la preocupación por el sufrimiento humano, una teología, una epistemología, una cosmología y una ética que han dar respuesta a los grandes problemas de la existencia humana. En medio de las turbulencias de la vida ateniense que le tocó vivir a Sócrates con sus diversos avatares, sus guerras y sus revueltas civiles, lo que había que buscar, como nos dice él mismo en otro lugar (*Laques* 185e4), era alguien que fuese un experto (*technikós*) en la terapia o el cuidado de alma (*perì psychês therapeían*) como si de eso dependiera el destino de la existencia humana.

1. El Contexto del Proyecto Socrático: La Sofística y la Medicina

En la historia de la filosofía no aparece ninguna idea sin estar vinculada a movimientos culturales y a un espacio teórico que nos ayude a comprenderla mejor. Este también es el caso de la consideración de la filosofía como terapia. Me voy a referir en aras de la brevedad a dos conexiones que nos van a ayudar a hacernos una idea más precisa del movimiento teórico que determina la terapia filosófica de Sócrates.

En primer lugar, está el mundo de los sofistas, que es el contexto cultural al que pertenece Sócrates por muchas diferencias que tenga con él y, dentro de éste, nos interesan especialmente la figura de Antifonte el Sofista y Antifonte el orador o A. de Ramnunte

(87DKA6), por un lado, y el caso de Gorgias, por otro, que son muy distintos. A Antifonte el orador, contemporáneo de Sócrates, se le atribuye haber compuesto una obra o un método (*téchnē*) consistente en un *"Arte para evitar la aflicción"*, concebida "como una cura (*therapeía*) semejante a la empleada por los médicos con los enfermos" en palabras de Plutarco. Se dice que disponía de un lugar junto al ágora de Corinto donde se anunciaba en un cartel que podía curar (*therapeúein*) por medio de las palabras (*dia lógōn*) a aquellos que padecieran de aflicción. Al parecer preguntaba a sus pacientes por "las causas" (*tas aitías*) de su aflicción y los consolaba, pero creyó que tal arte estaba por debajo de sus capacidades y se dedicó a la retórica. Es muy difícil hacernos una idea muy precisa de en qué consistía este arte practicado por Antifonte, aunque sabemos que dio "conferencias que eliminaban el dolor", sosteniendo que "no había dolencias tan agudas que él no pudiera eliminarlas del pensamiento" (frag.A6).

Antifonte el sofista, como otros muchos sofistas de su generación, se planteó la antítesis entre la *phýsis* y el *nómos*, pero él lo hizo en un cuadro muy elaborado de oposiciones conceptuales que muestran la profundidad de su pensamiento filosófico. Lo más interesante desde nuestro punto de vista es la aparición del dolor y la aflicción en este marco teórico, porque, si se tratara del mismo personaje, ello permitiría establecer probablemente una conexión de los tratamientos psicoterapéuticos antes mencionados con la crítica de las normas morales y los valores convencionales[2]. Efectivamente, Antifonte dentro de la antítesis entre naturaleza y convención sostiene que lo que produce dolor no es más conveniente para la naturaleza que lo que produce alegría y que la aflicción no es más útil que lo placentero (B44A col. IV). Además la oposición entre la opinión y la verdad, referida a los daños que se siguen para el sujeto cuando éste contraviene las exigencias de la sociedad y las de la naturaleza, podría dar un fundamento epistemológico a esta terapéutica, probablemente destinada a disipar la aflicción sobrevenida por un modo de vida que se ha apartado de las exigencias naturales debido a la artificiosidad y el peso insoportable de las normas sociales. Por tanto, la antítesis entre lo doloroso y lo placentero, junto a la aflicción y la alegría, al conectarse a la denuncia de unas exigencias sociales que solo se basan en la coerción y la apariencia, frente a la libertad y la verdad (B44A col. II y IV) en la que se funda el comportamiento que se atiene a la necesidad natural, estaría señalando un marco normativo en la existencia de esta terapéutica destinada a eliminar las patologías sociales. Si la terapéutica atribuida al Antifonte orador pudiera vincularse a la crítica de la cultura y las reflexiones epistemológicas del escrito *Sobre la Verdad* atribuido al Antifonte sofista, que escribió también una obra sobre la interpretación de los sueños, estaríamos ante una práctica terapéutica basada en el horizonte normativo ofrecido por una reflexión sobre las necesidades

[2] Sobre el problema de los dos Antifontes y lo atribuido a uno y otro, véase 87DKA2 y la notas 7 y 8 *ad loc*. de A. Melero Bellido, *Sofistas: Testimonios y Fragmentos*, Madrid, 2002.; W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.III, Madrid, 1988, pp. 284-6; A. Vallejo Campos, "Los Sofistas" en *Historia Universal del Pensamiento Filosófico*, vol. I, Pamplona, 2007, pp. 234-6. En favor de la identidad entre los dos Antifontes se ha pronunciado F. Decleva Caizzi, "Hysteron proteron: la nature et la loi selon Antiphon et Platon", *Revue de Metaphysique et de morale*, 1986, 91, pp. 291-310, F.D-Caizzi y G. Bastianni, en *Corpus dei papiri filosofici greci et latini*, ed. M.S. Funghi, vol. I, 173-236, esp. pp. 176-222, Florencia, 1989.

naturales, a las que se refieren en última instancia la verdad y la conducta adecuada que se trataría de restablecer.

No podemos abordar en este lugar el problema de la identidad o la diferencia entre los dos Antifontes, pero en cualquier caso, tengamos presentes tres características que se ponen de manifiesto en el concepto de *therapeía* desarrollado en el ámbito de la sofística*:* la curación es lograda por la intervención de un arte (*téchnē*) que investiga las causas, se asemeja a la medicina y logra la curación, como nos ha recordado Laín Entralgo[3], por medio de la palabra, con lo cual se trata de una concepción que se ubica en los linderos marcados por la medicina y la retórica.

Algunas de estas conexiones las encontramos en Gorgias de Leontinos, que es también el personaje principal que da nombre a ese diálogo de Platón, en el que la filosofía va a aparecer definida como una actividad terapéutica destinada a restablecer en el mundo de la polis la salud del alma. En el caso de Gorgias, la conexión con la medicina es clara, porque, como él mismo nos cuenta en el diálogo de Platón (448b), su hermano Heródico era médico y Gorgias lo acompañaba tanto a él como a otros médicos, consiguiendo que los enfermos se sometieran a los tratamientos prescritos sin otro conocimiento que el que le proporcionaba su arte o *téchnē* retórica. El elemento técnico de su arte, que lo convierte en un conocimiento propio de expertos, es proclamado por el propio Gorgias cuando afirma que existen dos artes (*téchnai*), la poesía y la retórica, con las que se puede lograr una fascinación mágica del alma[4]. El carácter irracional de la persuasión transmitida por la retórica es claro, ya que es concebida como una especie de encantamiento mágico calificado como seducción y engaño del alma, pero esto no impide que el retórico conciba su arte como una técnica cuyos efectos pueden ser calculados con la exactitud de una ciencia. El retórico aparece así a la vez como un técnico y un encantador[5]. La retórica es la actividad fundamental de Gorgias y su pretensión es que se trata de un arte dotado de unos resortes que sólo un especialista puede llegar a dominar. De ahí la entrada en escena de la medicina, cuyo prestigio como cuerpo de conocimiento científico, era indiscutible en el panorama de la cultura griega de la época. La pretensión de que la retórica constituya un arte se comprende mejor en este marco de referencia proporcionado por la medicina griega, porque, como ha dicho Jaeger[6], fueron los médicos griegos con el concurso de sus precursores filosóficos, los primeros que fueron capaces de crear un sistema teórico que pudiese servir de base de sustentación a un movimiento científico. De manera que ante el prestigio del médico, consolidado en el mundo de la polis griega, no es sorprendente que Gorgias compare su dominio de los artificios retóricos con el conocimiento experto que un médico tiene de los fármacos que prescribe en el ejercicio de su acción terapéutica:

---

[3] P. Laín Entralgo, *La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona, 2005 (1958), 96-103.

[4] Cfr. 82DKB11.10, véanse las notas *ad loc*. de M.Untersteiner, *I Sofisti, Testimonianze e Frammenti*, Florencia, 1967; J.de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard, 1975, pp. 4-21.

[5] Sobre este punto, véase C.P. Segal, "Gorgias and the Psychology of the Logos", *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, (1962), 99-155, p.117; J. de Romilly, *opus cit*., p.20, A. Vallejo Campos, "Conflicto en torno al Logos", *Er, Revista de Filosofía*, 15, (1993), 9-42, p.14, y "Razón, Seducción y Engaño en la Retórica Antigua", *Bitarte*, 9, (2002), 23-43, p. 33.

[6] W. Jaeger, Paideia, *Los Ideales de la Cultura Griega*, México, 1971, p. 786.

"El poder de la palabra tiene la misma relación respecto a la disposición del cuerpo que la acción de los fármacos respecto a la naturaleza del alma" (B 11.14).

Sin embargo, lo que distingue a Gorgias es su concepción moralmente neutra de este arte, lo cual le aleja significativamente de la terapéutica tal y como es concebida tanto por la filosofía socrática como por la medicina en la que ha venido sin duda a inspirarse. De Gorgias se decía que se limitaba a formar hábiles oradores y que se reía de los que prometían enseñar la virtud[7]. Su insistencia en el modelo técnico se libera de cualquier exigencia moral como si ésta no perteneciera a los dominios del arte propiamente dicho, en el que viene a consistir la retórica. El propio Gorgias nos proporciona una preciosa observación en ese sentido cuando compara la destreza del orador en el manejo de los recursos expresivos con el conocimiento médico de los fármacos: "de la misma manera que hay fármacos que eliminan unos humores y hay otros fármacos que eliminan otros humores y existen tanto los que hacen cesar la enfermedad como la vida, así también hay palabras que afligen, otras que producen placer o miedo, otras que predisponen a los oyentes a la audacia y otras que con una perversa persuasión envenenan y embrujan el alma". Este texto es particularmente interesante, porque la concepción instrumentalista y no normativa del elemento técnico sustrae a la retórica el efecto terapéutico que vincula a la filosofía con la terapéutica médica. La medicina, de acuerdo con la concepción que tiene Gorgias del arte, produce técnicamente un efecto que puede consistir tanto en el cese de la enfermedad como en la eliminación de la vida. Subrayemos que *phármakon* tiene en griego esa ambigüedad y que Gorgias la extiende al poder de la palabra, "un poderoso soberano", como él lo llama (B11.8), que puede "suprimir la aflicción" (B11.8), como el arte de Antifonte, o, por el contrario, producir "una nostalgia que se complace en el dolor" (B11.9) con motivo de bienes y males extraños. Nada se dice aquí de que el poder de la palabra esté destinado a ejercer un efecto terapéutico sobre el alma, pues también puede "envenenarla" o envolverla en el efecto pernicioso que sabe provocar "embrujándola", "con una perversa persuasión". No hay referencia en los escritos de Gorgias a la función terapéutica de la palabra ni a un ideal normativo al que tuviera que atenerse el orador en el uso de los artificios retóricos. Demócrito, que es contemporáneo de Gorgias, había afirmado (B31) que la sabiduría elimina los sufrimientos del alma igual la medicina cura las enfermedades del cuerpo, pero afirmaciones como ésta no las encontramos en las obras de Gorgias. El escepticismo o el relativismo de sofistas como Gorgias y Protágoras parece reñido con el ideal normativo al que el concepto de terapia va vinculado. El concepto de enfermedad y de salud en la exposición de la tesis protagórica que nos ofrece el *Teeteto* parece desvinculado del concepto de verdad: no es posible atribuir a la persona sana que degusta un manjar dulce mayor sabiduría que a un enfermo al que le parece amargo. Sensaciones propias de un cuerpo enfermo o sano no pueden fundarse en un criterio de realidad que estableciese la norma objetiva para poder decidir entre ellas (cfr. *Teeteto* 166e-167a). Protágoras admite que el sofista puede operar sobre las opiniones del discípulo en un proceso educativo para intentar modificar sus opiniones, igual que el médico logra un cambio en el estado del cuerpo por medio de sus fármacos (167a), pero la conveniencia del cambio

[7] Cfr. Frag.A21= *Menón* 95c.

vendría determinada por circunstancias cambiantes y tendría en todo caso un alcance limitado. No cabe duda de que a Protágoras debió preocuparle muy seriamente la disonancia entre el individuo y la comunidad en cuyo seno estaba destinado a convivir y es posible que la terapéutica del sabio se orientara a restaurar ese equilibrio entre el discípulo y la ciudad que podría traerle graves consecuencias. Pero su epistemología, que suprime el elemento normativo, no deja lugar a una terapéutica basada en normas absolutas que pudiera oponerse a las injerencias sociales con el carácter heroico de un Sócrates o la preocupación crítica de un Antifonte.

Si pasamos de la sofística a la medicina propiamente dicha, sí que ganamos el horizonte normativo que explica la devoción socrático-platónica por la medicina. Es natural que así sea, porque se trata de un arte que, como afirma el anónimo autor del tratado hipocrático *Sobre la Medicina Antigua* (3.38-9 Littre), "se descubrió para la salud, la alimentación y la salvación del hombre". En la concepción que tiene Gorgias de su arte falta este compromiso explícito con una teleología moral, que está presente, sin embargo, con toda claridad en la deontología médica del Juramento Hipocrático, en el cual se mezclan las referencias a la *téchnē* del médico con las consideraciones morales que le exigen preservar al enfermo "del daño y la injusticia" (Juramento 13[8]) y evitar prácticas inmorales, como podrían ser la administración de fármacos letales o pesarios abortivos. A pesar del empirismo que demuestra el autor del tratado hipocrático citado, podemos hablar en cierto sentido de una teleología de la naturaleza en la práctica de la medicina antigua[9]. El médico es consciente de que su arte tiene que atenerse a la acción curativa de la propia naturaleza en conjunción con la cual tiene que actuar: "la naturaleza sin haber sido instruida hace sin aprendizaje lo que es preciso" (*De morbis popularibus* 6.5.1.4). Las naturalezas, dice este tratado *Sobre las Enfermedades Populares*, "son los médicos de las enfermedades", de manera que la acción terapéutica del arte médico no puede obrar ningún beneficio, si no opera en concordancia con ella. Aquí no hay lugar para el convencionalismo protagórico que relativiza el valor de verdad de cualquier punto de vista, hasta convertir todas las opiniones en verdaderas con solo referirlas a la condición subjetiva de quien las emite. El médico, desde luego, practica una acción terapéutica destinada a producir un efecto determinado y encontraremos pasajes en los que se defiende que la curación no es un resultado espontáneo ajeno al arte que se practica, pero también tiene claro que "si la naturaleza se opone, todo es en vano" (*Lex* 2.4)[10].

La acción terapéutica ejercida por la medicina no puede operar sin la normatividad y el punto de vista objetivo que le ofrece la naturaleza del paciente. Más allá del relativismo protagórico que adopta ante la persona sana y sus sensaciones una actitud meramente orientativa por razones puramente pragmáticas, sin relación alguna con una verdad objetiva, el médico tiene que estudiar y conocer las potencias o principios activos que se hallan en la naturaleza humana ya que, según el tratado *Sobre la Medicina Antigua* (14.11-12), "no hay

[8] Véase en castellano, Hipócrates, *Tratados Hipocráticos*, Introd., trad. y notas de C. García Gual, M.D. Lara Nava, J.A. López Férez, B. Cabellos Álvarez, Madrid, 2000.
[9] Véase sobre este punto W. Jaeger, op. cit., p. 810 y Laín Entralgo, op. cit., p. 141.
[10] Cfr. L. Edelstein, *Ancient Medicine, Selected papers of L. Edelstein,* Baltimore, 1987 (1967), p. 227.

ninguna otra cosa cuyo conocimiento sea más útil y necesario". En efecto, "investigando como es debido y con un razonamiento adecuado a la naturaleza humana, descubrieron este arte los primeros que lo hallaron" (14.12-14).

Este punto de vista normativo, que va unido a una interpretación teleológica de la naturaleza[11], lleva consigo una determinada reflexión epistemológica sobre la naturaleza del arte cuya existencia los médicos se empeñan en defender. La oposición entre naturaleza y convención aparece en el autor del *Sobre la Dieta* y ahí queda claramente expresado que lo convencional es un terreno determinado por el hombre donde los criterios "de lo que es recto y lo que no lo es jamás se mantiene constante" (11.10-11), mientras que el orden natural, establecido por los dioses, "permanece siempre inalterable" (*De diaeta* 11.12). Las experiencias fundadas en la naturaleza humana, se nos dice más adelante (12.12-13), son siempre rectas para los que la conocen, mientras que para los que las ignoran unas veces lo son y otras no. El interés de este texto es que nos permite comprender la transición sin solución de continuidad que hay en los escritos hipocráticos entre el momento normativo, basado en la naturaleza que el médico debe investigar, y el punto de vista epistemológico que establece los fundamentos científicos de su arte. El autor del tratado *Sobre la Ciencia Médica* (*De Arte* 5.22) afirma que allí donde lo correcto y lo incorrecto tienen su límite o definición precisa (*hóros*) es porque hay un arte, ya que de lo contrario, cuando no hay criterios precisos de lo uno ni de lo otro, estamos en los dominios de la ausencia del arte. Cuando Sócrates proclama en el *Laques* que es necesario dar con un experto en el cuidado del alma, está pensando en alguien como el médico, que es un *technikós*, porque tiene conocimientos específicos que no están al alcance del profano, un extremo que la literatura médica se encarga a menudo de subrayar. El autor del tratado *Sobre la Medicina Antigua*, a pesar del empirismo que con razón se le atribuye, insiste en el carácter técnico de la terapéutica médica, lo cual depende de las siguientes características.

En primer lugar, el arte no procede nunca al azar, como lo harían "los que carecen de experiencia y saber" (*De prisca medicina* 1.13) si no existiera la medicina. En segundo lugar, ésta se constituye como tal arte porque presenta un acervo de reglas y descubrimientos que debe prolongarse hacia el futuro, según avancen las investigaciones. La constitución de la medicina requirió dice el autor de mucho arte e investigación (4.4 *pollês téchnēs te kaì sképsios*). En tercer lugar, la práctica terapéutica se distingue por estar en posesión de un principio y un método (*archē kaì hodós*), donde observamos que el autor insiste por igual en el carácter intelectivo y lógico del razonamiento que hay que emplear como en su base empírica. Los descubrimientos de la medicina se alcanzan "por medio del razonamiento" (*logismós*, 12.11, 4.13), partiendo de "una ignorancia muy grande" y procediendo con un estricto procedimiento, rectamente desarrollado, en el que no hay lugar para el azar. Pero además el médico busca un criterio de verdad para adentrarse en cuestiones de gran precisión, en las que "muy pocas veces es posible alcanzar un conocimiento exacto" (9.15-16). Se trata de hallar un *métron* o medida, que para Protágoras residía en el cambiante y contingente

[11] En otros casos, sin embargo, el médico el énfasis no recae sobre el poder curativo de la naturaleza, sino más bien sobre el arte mismo del médico. V. Edelstein, op. cit., p. 229.

criterio de los hombres, mientras que nuestro autor lo halla en última instancia en la percepción sensible. “No podrías hallar otra medida, peso o número como punto de referencia, dice allí (9.1-13), para conocer qué es lo preciso que la percepción del cuerpo”.

Soslayemos por el momento en qué medida esta fuerte base empírica anuncia distancias muy claras respecto a los métodos y el alcance de la especulación filosófica, para detenernos en las semejanzas con la concepción platónica de la *téchne* de la que vamos a tratar en seguida. El autor no sólo tiene una teoría de la salud concebida como equilibrio de las potencias que constituyen la naturaleza humana (14.18 y sgs.), sino que esta teoría se apoya (cfr.6.11) en una búsqueda empírica de las causas que conducen a la enfermedad y la salud, sirviéndose de un método de ausencias y presencias (19.14-16). Es decir, la medicina se basa en una idea de “qué es el hombre”, pero ésta se fundamenta en un conocimiento exacto o riguroso (*akribéōs*) de las causas (*aitías*, 20.12-13) por las que acontecen los diversos fenómenos implicados en la acción terapéutica. El autor establece que “todo médico debe saber necesariamente sobre la naturaleza” (20.14) y echa de menos en las investigaciones filosóficas la concreción precisa en la indagación de los factores concretos que exige conocer para la recta actuación del médico. Hay, pues, en la medicina una conciencia epistemológica de sí misma como ciencia, que supone una idea del método y de los mecanismos gnoseológicos de los que depende la validez de sus hallazgos.

En cuarto lugar, subrayaría un aspecto social, que viene determinado por la inserción de la medicina en el panorama de la cultura griega. El médico no olvida, como lo demuestra la amplia literatura médica, que hay que dar una explicación al profano. El autor de nuestro tratado afirma que es fundamental que el que habla de este arte “diga cosas conocidas para los profanos” (2.10-11). El que posee un arte, conoce las causas y puede en consecuencia dar razón de todo lo que hace, dirá Sócrates en el *Gorgias* (465a). Pues algo muy próximo viene a establecer nuestro autor cuando se refiere a la necesidad de explicarle al profano las causas de las dolencias y enfermedades que padece y sufre, porque se trata de algo que ha sido descubierto por otro con sus artificios técnicos, pero que en realidad no trata sino de las propias experiencias que el enfermo ha de recordar acerca de lo que le ha sucedido a él.

2. SÓCRATES Y EL CUIDADO DEL ALMA

Cuando Sócrates reclama un experto en el cuidado o la terapia del alma es evidente que nos remite a este entramado de presupuestos gnoseológicos y teleológicos que viene determinado por la existencia de la medicina, constituida como disciplina científica o técnica en el mundo de la cultura griega. Aunque haré referencia inevitablemente a otros diálogos, en un primer episodio de la terapéutica socrático-platónica, procuraré limitarme a la *Apología*, que parece la más cercana al espíritu de Sócrates, siguiendo el parecer casi unánime de todos los especialistas. No encontramos en ella el vocablo *therapeía* y sus derivados, pero si *epimeleía*, que puede emplearse ocasionalmente incluso a propósito del cuidado ofrecido a los enfermos. De cualquier forma, en la *Apología* queda claro que la filosofía practicada por Sócrates consiste en un cuidado del alma, que pasa a convertirse en el centro de la vida

humana. ¿Cuál es la teleología de esta acción terapéutica de los cuidados intensivos a los que Sócrates quiso dedicar su vida aún a riesgo de perderla? Él mismo nos dice que el objeto de su acción es el alma y que ésta sea lo mejor posible: este estado excelente del alma es lo que se llama su *areté* o excelencia. El término desborda el significado moral que le damos en castellano cuando la traducimos por 'virtud', pues consiste a la vez en una excelencia de las potencias anímicas que expresa la salud interior y espiritual del hombre. Sin salir de la *Apología* podemos comprender la trascendencia de esta terapéutica socrática, si nos percatamos de que el estado anímico al Sócrates se refiere es la condición trascendental de todos los bienes: la *arete*, es decir, la condición excelente de un hombre que le hace distinguirse de sus semejantes, no se origina de las riquezas, ni de la fama, ni de los honores, sino que, dice él (30b), "de la *arete* se originan las riquezas y todos los demás bienes tanto en público como en privado". Malentenderíamos este texto si lo tomáramos en un sentido exclusivamente moral: las virtudes a las que Sócrates se refiere son al alma lo que la salud, la fuerza y la belleza al cuerpo. Hay que deslindar, como ha dicho Jaeger, el concepto socrático de lo bueno de su sentido moderno, porque la virtud objeto de la terapéutica filosófica no es sólo una excelencia moral, sino algo que "lleva a la naturaleza del hombre a la realización de su ser"[12]. El alma justa y moderada, como veremos en el *Gorgias*, cuando Platón extraiga las consecuencias del planteamiento socrático, es el alma sana y feliz porque se halla en la perfección de su ser. El Sócrates platónico establece en esta obra, como vamos a ver, un estricto paralelo entre la medicina y la justicia. A ésta la llama "la medicina de la maldad" (478d6-7), no simplemente porque venga a corregir vicios morales con la prescripción de un tratamiento y se interpretara como tal el castigo del reo, sino porque el mal moral expresa una enfermedad en la constitución misma del alma, que es lo que la terapéutica socrática está destinada a desterrar. El alma injusta e impía es un alma que está "insana y corrompida" (*Gorg*. 479b-c). Desde una perspectiva diferente de la idea del bien que tiene Sócrates, el examen de conciencia, una práctica moral, y el análisis terapéutico de la salud anímica, que es una tarea propia del psicólogo, pueden confiarse a sujetos distintos, pero en Sócrates no pueden separarse porque la injusticia es considerada como una enfermedad (*nósēma* 480b1) del alma y, por tanto, algo que ha conmovido su salud interior amenazando su bienestar. En sentido inverso, explotando la ambigüedad de la expresión *eu pratteîn*, que puede tener un sentido "pasivo", como estar bien o ser feliz, pero también un sentido "activo", que equivale a realizar una acción determinada[13], traza a menudo un puente de un extremo al otro de este arco que enlaza el plano ético de la acción, la actuación correcta moralmente, y el ámbito de la constitución misma del alma[14], que origina en ella un estado de bienestar.

Cuando Sócrates examina con un amigo la conveniencia de someterse a las enseñanzas de Protágoras, se extraña de que no analice si va a correr un peligro su alma con ello. Si se tratara del cuerpo, reflexionaría sobre el hecho de someterse a un tratamiento que puede resultar útil o nocivo, pero en el caso del alma, le advierte, no se lo debe tomar a la ligera porque las

[12] W. Jaeger, op. cit., p. 422.
[13] Cfr. E.R. Dodds, *Plato Gorgias*, Oxford, 1990 (1959), p. 335.
[14] Cfr. *Alcibíades I* 116b, *Eutidemo* 281c.

enseñanzas recibidas hay que transportarlas dentro de ella y, una vez aprendidas, puede resultar dañada o beneficiada (314b3-4). La trascendencia del momento deriva del hecho de que el alma sometida al tratamiento sofístico puede resultar, dice Sócrates, feliz o desgraciada haciéndose con ello útil o malvada (313a9). Con lo que el amigo en cuestión estaría corriendo un grave riesgo a menos que existiera por allí, dice Sócrates, un médico del alma (313e2), que pudiera ayudarla a sortear el peligro, el cual no es, en consecuencia, meramente moral, sino de un carácter higiénico determinante para el bienestar y la felicidad de su alma.

Cuando en la *Apología* Sócrates no se decide por adherirse a una de las dos interpretaciones más extendidas que existían en el momento acerca de la muerte (comenzar otra vida o extinguirse en la nada y comenzar así un sueño sin fin) y hace una vez más profesión de ignorancia, dice estar convencido de una sola verdad: "que no existe mal alguno para el hombre bueno ni cuando vive ni después de muerto" (41c-d). Es fácil entender el sentido de estas palabras después de esta concepción de la virtud como el estado saludable del alma del que depende la felicidad y el bienestar: el hombre bueno es el que está dotado de una salud y un equilibrio que le permite construir en su interior una fortaleza inexpugnable[15]. Esta fortaleza es la que constituye el objeto de la terapéutica o el cuidado socrático del alma, que él identifica con la identidad personal (*Apol*. 36c) de la que depende la desgracia y la felicidad del hombre, y es independiente del resto de las cosas, que podemos perder o ganar sin que se vea afectado el ser interior más profundo, verdadero y trascendente del hombre. Lo demás, "los asuntos monetarios, la administración familiar, el mando del ejército, los discursos políticos, los demás cargos, las conspiraciones y los conflictos que surgen en la ciudad" (*Apol*. 36b), son factores externos que no amenazan esta fortaleza interior que sólo puede destruir la propia injusticia del alma.

Abordemos finalmente tres cuestiones: ¿cuál es el método de esta terapéutica (a), a qué potencias del alma quiere convocar (b) y cuál es el escenario en el que puede ejercerse (c)? Ciñéndonos a la *Apología*, recordemos que Sócrates insiste en el rasgo crítico y negativo[16] del método aplicado por medio de su acción terapéutica: al que diga preocuparse por la virtud, lo perseguirá por las calles y las plazas de Atenas para "interrogarlo, examinarlo y refutarlo" (29e4-5) y luego, cuando se compara con un tábano dispuesto por el dios para picar a ese caballo grande y noble que es el pueblo ateniense, dice que su función es "despertar, persuadir y reprochar" (30e). Podríamos decir que estamos ante una interpretación negativa del cuidado del alma y en una estrategia deliberadamente antirretórica que está destinada a hacer un doloroso examen de conciencia y sobre todo a destruir con su método aporético todas las certezas infundadas que habían soportado los valores atenienses que llevaron a la ciudad a su destrucción[17].

---

[15] V. sobre las relaciones entre virtud y felicidad a propósito de este texto, G.Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991, p. 221 y ss.

[16] Véase C.Kahn, op. cit., p. 90.

[17] Sobre el lugar de la aporía en el método socrático y su naturaleza interrogativa y *peirástica*, véase A. Vallejo Campos, "Maieutic, epôidê and myth in the Socratic Dialogues", en T.M. Robinson and L.Brisson, *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides*, Saint Augustin, 2000, 324-336, pp. 327 y ss.

En segundo lugar, ¿a qué potencias convoca la terapéutica socrática? La respuesta la da él mismo en varios lugares, pero muy especialmente en la *Apología*. La preocupación por el alma en la que consiste la filosofía socrática tiene como objetos la verdad y la razón (*phrónēsis kaì alētheía*, 29e), que son los factores de los que depende principalmente el estado de excelencia que ella puede alcanzar. Como hemos visto, la virtud y la felicidad corren parejas como objetivo de la terapéutica socrática, pero cuando la felicidad está en juego, lo que se precisa para no caer bajo lo que él mismo llama en el *Protágoras* (356d4) el impacto o la fuerza de las apariencias es un arte de la medida. La felicidad está amenazada por representación ilusorias o *phantásmata* (356d8), imágenes erróneas de los fines que hay que perseguir en la vida. Se trata de elementos cognitivos que alimentan los deseos y las pasiones del hombre con una potencia destructiva que se pone al servicio de esas fuerzas irracionales. Para dominar y destruir estas falsas imágenes del bien que se constituyen como aspiraciones de la vida humana Sócrates propone la existencia de una ciencia (*epistēmē*, 357a) para la salvación de la vida. Se trata de una *téchnē*, como explícitamente la llama (357a), para hacer el cálculo del más y el menos en el que está cifrado el equilibrio del que depende la salud del alma. En la vida se yerra por falta de conocimiento, de *epistēmē* (357d), en la elección de placeres y dolores y la receta socrática consiste en activar las potencias intelectivas para no caer presa de una falsa estimación acerca de los que deben ser los valores de la vida humana. La razón y el conocimiento son las potencias a la que Sócrates encomienda la salvación de la vida. La similitud con el conocimiento experto del médico es evidente y se pondrá de manifiesto de una forma clara y sistemática en el *Gorgias*, pero la transición sin solución de continuidad entre la medicina y la filosofía entendida como terapia se da en el *Cármides* cuando Sócrates afirma allí (156e-157a) que no se puede curar la parte sin el todo. Es decir, a su juicio, a los médicos griegos se les resisten muchas enfermedades, porque descuidan el todo y no se dan cuenta de que para curar los ojos hay que curar la cabeza y el cuerpo, de la misma manera que para curar el cuerpo, hay que curar el alma, ya que "en el alma es donde se originan todos los males y los bienes para el cuerpo y para la totalidad del hombre"[18]. La conclusión que extrae Sócrates de aquí es que hay que "tratar el alma" (*therapeúesthai tēn psychēn*, 157a3) y que esta terapia consiste en tratarla con "ciertos ensalmos, que son los bellos discursos". Pero estos discursos son aquellos "de los que se origina en el alma la sensatez (*sōphrosýnē*). Cuando nace la sensatez y permanece en el alma, dice Sócrates, se puede proporcionar salud a la cabeza y al cuerpo entero. ¿Qué son estos ensalmos o bellos discursos? No son, desde luego, canciones para adormecer las potencias intelectuales del hombre ni fórmulas retóricas para hipnotizarlas, sino que, por el contrario, se trata de un arte mayéutico basado en argumentos y diálogos, preguntas y exámenes cuyo objeto es despertarlas, para que sea el sujeto el que reflexione por sí mismo acerca del error en el que consiste su vida. La característica general de los diálogos socráticos es la aporía y ésta obra un efecto inverso al encantamiento retórico que aspira a determinar la voluntad del sujeto por medio de una seducción irracional. Más bien, su aspiración es de signo inverso, destruir las

[18] Sobre la reconstrucción de la ciencia médica que hace Platón en estos pasajes y su distinción entre dos escuelas médicas, véase M. Vegetti, *La Medicina in Platone*, Venecia, 1995, p. 25 y sgs.

certezas infundadas, para poner al sujeto en el centro de su vida o, como dijo Ortega[19], "desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón".

Por último, ¿cuál es el escenario en que se ejerce esta acción terapéutica? Sócrates insiste en el hecho de que él se dirige por igual a pobres y ricos y en que su acción se ejerce desinteresada e indiscriminadamente. Pero siempre en privado y nunca en la vida pública. Siempre que intervino en la política, lo hizo a riesgo de su propia vida y si hubiera participado en los asuntos de estado, según nos dice en la *Apología* (32e), la hubiera perdido prematuramente. De manera que Sócrates rehúye la política, como le aconseja la voz demónica que oye en su interior y, en consecuencia, ese servicio prestado a la ciudad por encomienda del dios (30d-e, 33c) tiene lugar en un escenario puramente privado y particular, que es donde únicamente puede llevarse a cabo una acción terapéutica semejante que consiste, como hemos visto, en examinar a un sujeto, hacerle reproches, refutarlo y reducirlo a una confusión que active las potencias de una inteligencia confundida.

3. La Transformación de la Terapia Filosófica en Política

Si ahora pasamos a Platón, el escenario parece abundar en los mismos tópicos, pero a mi juicio el concepto de terapéutica se va a transformar dramáticamente. En el *Gorgias* el contexto de la filosofía como terapia viene dado por el enfrentamiento platónico con la retórica que es el *modus operandi* que reviste la práctica de la política en la democracia radicalizada de Pericles, tan drásticamente enjuiciada en la obra. Platón comienza su crítica de la retórica, diciendo que hay dos artes (*téchnai*) encargadas de la terapia o cuidado del cuerpo, la gimnástica y la medicina, que no puede encuadrar bajo una misma denominación, a diferencia de lo que ocurre respecto al alma, porque en este caso sí hay un nombre para las dos artes que se corresponden con aquéllas (la legislación y la justicia) y ésta *téchne* encargada de la *therapeía* del alma es la política, de manera que se ha producido un acontecimiento capital, una transposición de consecuencias incalculables en el cuidado del alma. Ahora comprendemos que con ello se ha producido también un desplazamiento en el espacio escénico en que se desarrolla la filosofía: el Sócrates de la *Apología* nos decía que toda su vida había rehuido la política y se había dedicado a la filosofía, aconsejado así por una voz interior que le impedía abrazar una actividad pública en la escena política ateniense. Ahora, sin embargo, Platón le hace decir que "es uno de los pocos atenienses, para no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política (521d7) y el único que la cultiva entre sus contemporáneos". De manera que Platón ha transmitido al proyecto filosófico socrático una transformación de no poco alcance, porque ahora se revela que la filosofía, que tenía a su cargo el cuidado del alma, se llama política y es a ésta a la que se le encomienda el cuidado y la terapia del alma. La palabra filosofía no es olvidada en el *Gorgias*, pues sigue siendo el amor al que Sócrates ha dedicado su vida (481d, 482a), es el blanco de una rigurosa diatriba que Calicles emprende contra ella (484c y sgs.) y sobre todo es la gran alternativa que Sócrates ofrece como práctica y modo de vida al simulacro de política ejercitada por Calicles

[19] J. Ortega y Gasset, *El Tema de Nuestro Tiempo*, Madrid, 1980 (1938), p. 52.

y sus secuaces. Pero la transferencia se ha producido: ahora la filosofía es, como ha dicho algún comentarista parafraseando a Clausewitz[20], la continuación de la política por otros medios.

El cuidado del alma se tiene que practicar ahora en otro escenario, su objetivo es el mismo, "que los atenienses sean mejores" (521a), pero ahora en realidad ha dejado de ser solamente ese cuidado dirigido directamente al sí mismo de cada cual para que se interesara por la suerte de su existencia y tomara las riendas de su vida, reflexionando y despertando de su sopor e inconsciencia, y se ha convertido en una acción terapéutica que se ejerce primeramente como *therapeía têspóleōs* (521a2) y sólo indirectamente está llamada a obrar sobre el alma de cada cual, destinataria final de la acción política.

La filosofía se ha convertido en acción terapéutica ejercida sobre la ciudad, a la que hay que tratar como lo haría un médico (*hōs iatrón*, 521a4). Insistamos en la comparación con la medicina, en la que estriba el núcleo teórico de la filosofía como terapia tal y como nos es presentada en el Gorgias. ¿Qué significa para el sentido de esta terapéutica su configuración como *téchnē*? Significa que tiene un carácter normativo, que se proyecta, como la medicina, en dos planos: uno teleológico o deontológico (sustancialmente unido a la práctica de la medicina) y otro de carácter epistemológico. En primer lugar, toda *téchnē* tiene que basarse en un objetivo o *télos*, que es el bien de aquello sobre lo que actúa y toda acción debe estar presidida por esta finalidad permanente como guía de sus actos. Aquí no cabe relativismo alguno. Las *téchnai* que actúan sobre el cuerpo tienen en la salud ese objetivo y las que obran sobre el alma también han de procurar el bien, que se identifica con la justicia concebida como la excelencia o el buen estado de sus potencias anímicas. En segundo lugar, el sentido normativo de la *téchnē* se basa en criterios epistemológicos. El que es *technikós* tiene que fundamentar sus asertos y su modo de proceder y puede hacerlo, porque es capaz de dar razón de sus prácticas curativas. Esta capacidad, que justifica racionalmente la práctica terapéutica, se basa en sus conocimientos de las causas. Platón en este punto quizás va más allá incluso que los médicos porque, si bien el médico se justifica basándose en su experiencia acumulada bajo la forma de un arte, no nos deja tan claro como el filósofo, hasta qué punto se abre una brecha entre el mero proceder empírico y el conocimiento científico que rebasa la experiencia con el elemento teórico que le es propio. Frente a este elemento normativo, la contrafigura del arte son los diversos simulacros que aparecen como formas de la adulación, la retórica respecto a la justicia o la culinaria frente a la medicina. En ellas faltan ambas cosas y, en su lugar, se cuelan el mero placer, frente al bien, o la rutina y la conjetura ciega que no puede justificar racionalmente sus procedimientos, porque carece del conocimiento de las causas y no tiene idea alguna de qué es el bien respecto a aquello sobre lo que actúa (cfr.464b-465a). Platón las llama actividades irracionales (465a6), frente al proceder racional del *technikós* que puede justificar cada uno de los pasos emprendidos en el tratamiento ofrecido al paciente.

Pero, ¿cuál es el cambio operado en el proyecto socrático de la terapéutica filosófica con su redefinición como política? ¿Estamos ante el mismo proyecto racionalista socrático que quería convertir a la razón en el centro de la vida humana?

---

[20] V. Magalhaes-Vilhena, *Socrates et la légend platonicienne*, París, 1952, p. 128 *apud* Dodds, op. cit., 384.

Aparentemente, la justicia, que es la salud del alma, es definida como un equilibrio establecido por la razón frente a la desmesura introducida por la sed irrefrenable y la locura destructiva de las pasiones. Pero a mi juicio debemos pensar en dos modificaciones importantes.

En primer lugar, ahora se habla no ya como en la *Apología* de un servicio prestado a la ciudad a través de los ciudadanos singulares con los que Sócrates se iba encontrando, sino de una terapéutica de la ciudad (513e, 521a), porque es la ciudad la que es considerada enferma y llena de úlceras supurantes y emponzoñadas (518e). Es la ciudad misma la que debe ser tratada por el político como si éste fuese un médico. Es verdad que sigue hablándose todavía de un cuidado de los ciudadanos, pero el Sócrates de Platón cree que el mejor escenario para ello no son probablemente las conversaciones que él solía tener en privado con los atenienses, sino operar sobre la ciudad misma a cuyo *therapeúein* se nos convoca ya directamente.

La segunda modificación trascendental, derivada de la primera, es que esta labor ya no requiere de la voluntariedad de los ciudadanos. Sócrates no molestaba a los que no estaban interesados en la virtud (*Apol*. 29e) e incluso dejaba ir a aquellos que a su juicio no podían aprovechar nada de sus pláticas filosóficas (cfr. *Teet*. 151a). Pero en este momento la nueva concepción de la terapia filosófica consiste en una batalla que hay que emprender "en contra de los atenienses" (521a3), porque la tarea consiste ahora en "operar un cambio contra las pasiones y en no ser condescendiente con ellas" (517b5-6). Esta es la acción terapéutica, que ya no es mero cuidado, sino el tratamiento quirúrgico debido a una ciudad "que se ha desarrollado de espaldas a la salud" y ha contraído "una enfermedad" (518d4). Este tratamiento terapéutico, dice Sócrates, se debe ejercer "persuadiéndolos y obligándolos" (*peíthontes kaì biazómenoi*, *Gorg.* 517b6), pero en realidad se trata de dos acciones antitéticas, porque *biazómenoi* significa ejercer violencia contra la voluntad de alguien, obligarle a hacer lo que no quiere, y lo que nos dice Sócrates es que hay que estar dispuesto a todo para salvar a la ciudad de su enfermedad, primero ensayar la persuasión y, a falta de ella, recurrir si es necesario a la violencia, para curar el mal. Sócrates hablaba en la *Apología* de "informar y persuadir" (*didáskein kaì peíthein*, *Apol*. 35c2), de examinar y refutar, y su método mayéutico consistía en provocar una aporía o perplejidad, para que su interlocutor encontrara la salida por él mismo. Era una terapéutica racional no sólo porque se operaba desde una conciencia racional de lo que constituye el bien de la vida humana, sino porque el interlocutor sobre el que se actuaba debía hallar racionalmente por sí mismo el camino conducente a su curación. A Platón la tarea le debió parecer demasiado bella para olvidarla y demasiado difícil para pretender llevarla realmente a la práctica. De manera que ahora la razón se encarna en el que posee el arte del estado y a éste le es inesencial contar con la aquiescencia y la voluntad racional de los ciudadanos, que han sido reducidos a la condición de súbditos. El procedimiento terapéutico es racional porque está dirigido por el *technikós* que posee el arte del estado, pero se trata de una razón exterior que opera desde fuera y que no dudará en recurrir a la mentira y otras formas irracionales de persuasión, si es preciso emplearlas en beneficio de la salud del estado, como se verá en la *República*. En esta obra (459c-d) Platón le hará decir a Sócrates que los gobernantes harán uso muchas veces de la

mentira y el engaño en beneficio de los gobernados. Lo harán como si tratara de un fármaco útil (382c), pero que quedará reservado únicamente a los médicos y vedado a los profanos, que deben abstenerse de tocarlos. Esta desigualdad en la relación entre el filósofo terapeuta y su destinatario es la consecuencia última de la conversión de la terapéutica filosófica en política y de la transformación de la ignorancia socrática en un arte del estado dispuesto a ser utilizado contra la voluntad de los ciudadanos como si éstos fueran enfermos que no puede llegar por sí mismo al uso de la razón. Pero del desarrollo del arte del estado en la ciudad ideal trataremos en otra ocasión para examinar el papel del todo en el arte de la curación, tal y como opera en una dimensión utópica donde parece encarnarse como en ningún otro sitio la categoría de totalidad bajo cuyos auspicios ha hecho Platón en el *Cármides* la alabanza de los buenos médicos.

CAPÍTULO 12

La responsabilidad como "grano de locura"

PABLO PEREZ ESPIGARES*

Ich bin du, wenn ich ich bin
Paul Celan[1].

Normalmente decidimos con plena libertad acerca de las responsabilidades que asumimos para con los demás, de forma tal que sólo aceptamos tener que dar cuenta de posibles fallos o errores respecto a compromisos que previamente y con todo conocimiento de causa hemos adquirido. Solemos pensar, en efecto, que nadie tiene por qué verse obligado a responder de las desgracias y los males que les ocurren a los otros, a menos que de algún modo haya estado involucrado en tales acontecimientos. En su concepción habitual, por tanto, la responsabilidad se funda en la libre elección del sujeto y, en ese sentido, va siempre aparejada a ciertos límites, pues se circunscribe al espacio que dibuja el ejercicio de su libertad.

Frente a una concepción así, frente a la idea de que la responsabilidad se puede calcular y medir a partir de los compromisos libres de una conciencia, Lévinas afirma la realidad de una responsabilidad *infinita*, una responsabilidad inanticipable que no se ajusta al ámbito jalonado por las decisiones libres de una voluntad, porque las *precede*. Se trata de una responsabilidad de "rehén", una responsabilidad que por su carácter excesivo se me impone a mi pesar, sin esperar mi consentimiento.

Se trata aquí de pensar con Lévinas ese exceso en el que me envuelve la relación ética con el otro, esa conminación inexorable y anárquica a la que me aboca el encuentro con el *rostro*, y que con frecuencia, por no poder ser explicada conceptualmente, es calificada como fútil ilusión subjetiva o mera quimera espiritualista:

> "La humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema. La vuelta a sí mismo se convierte en un rodeo interminable. Previo a la conciencia (…) el hombre está referido al hombre. Está cosido a responsabilidades. A través de ellas, desgarra la esencia (…) Sin reposo en sí, sin asiento en el mundo –en su extrañamiento de todo lugar– del otro lado-del-ser –más-allá del ser – ¡he ahí, sin duda, una interioridad a su manera! No es ninguna construcción de filósofo, sino más bien la irreal realidad de unos

* Universidad de Granada. pabloperez@ugr.es

[1] Celan, P. *Lob der Ferne*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, vol. I, p. 33 : ''Yo soy tú cuando yo soy yo''.

hombres perseguidos en la historia cotidiana del mundo, de la que la metafísica nunca ha retenido la dignidad y el sentido; y ante la que los filósofos se tapan la cara"[2].

En estas líneas se puede percibir que la rearticulación de la idea de subjetividad en clave ética es el eje de la obra levinasiana. Él intentará pensar la *ipseidad* no sólo más allá de una supuesta coincidencia sustancial de sí consigo mismo – como ocurría con el sujeto soberano y solipsista de la modernidad – sino también más allá de toda referencia al ser. La humanidad del sujeto no puede advenir si la ipseidad del ser humano se define por el cumplimiento de la diferencia ontológica, sino cuando el Yo ve interrumpida la perseverancia en el ser que le es propia y cuando ve cuestionado su derecho a ser y su buena conciencia, mostrándose así sensible al sufrimiento del otro. Eso es lo que subyace a la descripción levinasiana del sujeto como "anfitrión" y como "rehén" en sus dos trabajos principales[3].

Lo que aquí pretendemos es aportar algunas claves de esa paradójica recuperación de la noción de sujeto por parte del pensador francés, para lo cual será necesario empezar analizando la inquietud propia de esa relación *traumática* que es la relación ética con el otro. Si para Lévinas la responsabilidad infinita que en ella emerge es el verdadero principio de individuación del yo, desde la racionalidad filosófica dicha responsabilidad sólo puede ser calificada de locura. Sin embargo, diría nuestro autor, ¡bendita locura!, pues a ella se debe "lo poco de humanidad que adorna la tierra" y gracias a ella cabe enfrentar con esperanza el absurdo que a veces parece gobernar la historia[4].

1. La ética como traumatismo

Si los griegos creían que el pensamiento emprendía el vuelo gracias al asombro ante lo que es, ante la regularidad del cosmos o la belleza de un cuerpo o la justicia de un alma, Lévinas cuenta cómo su biografía y su filosofía, dominadas "por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi"[5], tienen su punto de arranque en el terror ante el exceso del mal. No obstante, si bien es cierto que dicho terror constituye la trama silenciosa de su pensamiento, no por ello lo paraliza ni hace que se convierta en complacencia o resignación ante la desgracia, pues siempre va unido al asombro, más fuerte y más decisivo para su filosofía, ante la bondad que, aunque sea por un breve instante, interrumpe ese mal tan cierto y esa injusticia innegable. Pura "bondad sin ideología", como dijo Vasili Grossman[6], bondad desinteresada de la que dan muestra y son capaces determinadas personas a veces desde el más absoluto abismo, como ocurrió en los campos de concentración de Auschwitz y como recogió el desgarrador testimonio de Primo Levi:

---

[2] Son palabras de Lévinas en su libro *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1993 (ed. orig.:1972), pp. 94-95.

[3] Véanse, respectivamente, Lévinas, E., *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1995 (ed. orig.: 1961), pp. 104 ss., 259 ss., 303; y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1995 (ed. orig.: 1974), pp. 97-115.

[4] *Ibid.*, pp. 188 y 266.

[5] Lévinas, E., *Difícil libertad*, Madrid, Caparrós, 2004 (ed. orig.: 1976), p. 361.

[6] Grossman, V., *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007 (ed. orig.: 1959), p. 507.

> "Es a Lorenzo a quien debo el estar vivo hoy; y no tanto por su ayuda material como por haberme recordado constantemente con su presencia, con su manera tan llana y fácil de ser bueno, que todavía había un mundo justo fuera del nuestro, algo y alguien todavía puros y enteros, no corrompido ni salvaje, ajeno al odio y al miedo; algo difícilmente definible, una remota posibilidad de bondad por la cual valía la pena mantenerse vivo"[7].

Esos testimonios de una bondad incomprensible permiten pensar que, a pesar de su radicalidad, ni el mal ni la injusticia tienen la última palabra. Se trata de testimonios inconmensurables, más allá de la conciencia que sus autores puedan darles, pues su sentido escapa a todo recogimiento reflexivo; testimonios que descolocan a los partidarios del realismo que ven en el poder y el interés el motor del comportamiento humano; testimonios, en definitiva, que nos dirigen hacia una verdad, una *verdad moral* diría Lévinas, que escapa a la racionalidad científica y técnica, una verdad que permite cuidar el secreto de lo humano precisamente porque aquél que es animado por ella no puede ni pretende apropiársela.

Pues bien, esa irrupción imprevisible de una bondad inexplicable constituye para nuestro autor un verdadero "acontecimiento", un *acontecimiento ético* que Lévinas analiza en términos de "cara-a-cara" y que supone una fractura en la pura inmanencia del ser. La cotidianidad extraordinaria de mi responsabilidad para con los otros, la relación ética que la filosofía conoce pero que trata como derivada al fundarla en la ontología, es abordada aquí como irreductible, estructurada como "el uno para el otro" y como significante fuera de la finalidad y las razones de cualquier sistema o totalidad que pretendiera englobarla. La relación ética, en definitiva, traduce y permite concebir con propiedad lo que expresa la palabra *trascendencia*, movimiento del Mismo hacia el Otro.

El yo abordado como responsabilidad no se establece, sino que pierde su puesto, se encuentra desplazado y deportado, se desnuda, más abierto que toda apertura, esto es, no abierto sobre el mundo, que está siempre en los límites de la conciencia, sino abierto al otro, al que no puede contener. Frente a la interpelación del otro, el yo se escinde por exceso, por trascendencia, ex-puesto a su demanda infinita de justicia. Y conviene dejar claro que la idea de Infinito que se concretiza en esa coyuntura en la que se es responsable de otro no es un concepto teológico. Lo que Lévinas retiene de Descartes no es la forma lógica, la argumentación causalista o la finalidad que sostienen su razonamiento, sino su "gesto especulativo", es decir, esa salida fuera de sí del pensamiento atravesado por dicha la idea. Mientras que el razonamiento cartesiano está subordinado a la búsqueda de un saber y permanece por ello en el horizonte de la ontología, la idea de Infinito como experiencia ética del rostro del otro, lejos de proporcionar una seguridad o una prueba de la existencia de Dios, nos sume en una intriga de sentido inacabable.

Se entiende, de este modo, que cuando nuestro autor sostiene que el otro me hace frente como *rostro*, se niegue a concebirlo como un mero "fenómeno". Es decir, no es, como podría pensarse desde Husserl, un "para la conciencia", un tema intencional que se recortaría en la profundidad de un horizonte y cuya esencia se podría discernir valiéndonos de muchos ensayos de aproximación. En cierto modo, el rostro interrumpe toda fenomenología, todo

---

[7] Levi, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik, 1995 (ed. orig.: 1958), p. 129.

movimiento de la conciencia intencional hacia el mundo, y la toma, por así decirlo, al revés: es el otro el que apunta hacia mí, el que me mira o, mejor dicho, me habla y con ello me requiere imperativamente, esto es, me elige, me hace responsable sin dejarme siquiera el tiempo de retornar reflexivamente sobre mí mismo y encontrar un lugar seguro desde el que establecer cuándo empieza y hasta dónde llega mi deber[8].

La urgencia del encuentro con el rostro hace que la conciencia pierda la primacía y pone de manifiesto la *asimetría ética* en la nos hallamos respecto del otro, radical *heteronomía* que no va tanto contra la autonomía y la libertad ganadas por el sujeto, como a favor de su *justificación*, evitando su equiparación ontologizante con la autarquía de un yo que se quiere soberano. Puesto que la acogida del rostro como experiencia de lo Infinito sobrepasa los poderes del sujeto, el "cara-a-cara" no puede pensarse en términos de mutuo reconocimiento, sino que, como decimos, se basa en una radical asimetría entre el otro y yo. Dicha idea expresa la imposibilidad moral de exigir a otro lo que me exijo a mí mismo o, con otras palabras, la idea de que mi inquietud por el otro no depende de su eventual preocupación por mí, ya que, si se trata de una relación propiamente ética, no puede desarrollarse como un simple juego de espejos o una mera correlación de fuerzas, sino que nos saca del terreno de la rivalidad mimética que con frecuencia contamina las relaciones humanas[9].

Pero, si el rostro no es un fenómeno para la conciencia, tampoco es un fenómeno *del* ser, como podría interpretarse desde Heidegger, pues no se somete a la violencia de un elemento neutro luminoso, esto es, no puede ser integrado en el horizonte de un proyecto abierto a partir del desvelamiento. Y es que el otro opone al yo lo infinito de su trascendencia, pues se resiste a toda captura, es decir, no se dirige a mí de forma que yo pueda "comprenderlo", sino que me interpela, o lo que es igual, me pone en cuestión moralmente. El rostro como dice Lévinas recogiendo una expresión de Sartre, es un agujero en el mundo, una apertura en la apertura, un corte de la anfibología del ser y de la nada y, por ello mismo, una interrupción del "tener-que-ser" que caracteriza al *Dasein*, un cuestionamiento de su *conatus essendi* o de su perseverancia en el ser[10].

La intriga de sentido en la que el otro me sumerge se convierte en una obsesión, en una herida, en un trastorno que me impide echar raíces en el ser, pues en el momento en que me dispongo a ello el otro, con su carga acusadora, me detiene y me obliga a preguntarme sobre mi legítimo derecho a ser, como si el *Da* de mi *Dasein*, el lugar que ocupo en el ser pudiera estar siendo hurtado a ese otro que está antes que yo. Y es que para Lévinas lo humano no

---

[8] Entre los numerosos estudios dedicados a la particular ubicación de Lévinas en la tradición fenomenológica podemos resaltar el de Marion, J.-L., (dir.), *Positivité et transcendente. Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2000; Sebbah, F.-D., *L'epreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001 ; o el clarificador artículo de Pradelle, D., ''Y a-t-il une phénoménologie de la signifiance étique?'', en Cohen-Levinas, D./Clément, B., *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, pp.73-98.

[9] V., por ejemplo, Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, op.cit., pp. 77 y 218 ss.

[10] Entre la abundante bibliografía acerca de la discusión entre Heidegger y Lévinas pueden consultarse los artículos de Marion, J.-L., por ejemplo, "La substitution et la sollicitude. Comment Lévinas reprit Heidegger", en Cohen-Levinas, D./Clément, B., *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, op. cit., pp. 51-72 ; igualmente el interesante trabajo de Franck, D., *L'un-pour-l'autre. Lévinas et la signification*, Paris, PUF, 2008 ; o también la obra de Cohen, J., *Alternances de la métaphysique. Essais sur Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 2009, especialmente pp. 73-87 y 123-155.

puede empezar en el ser mientras el Yo no se deje menoscabar hasta ese punto, momento en el cual la preocupación por su propia muerte pasa a un segundo plano, momento en que el yo prefiere la injusticia sufrida a la injusticia cometida y prefiere aquello que justifica el ser a aquello otro que lo asegura[11].

De lo dicho hasta aquí se desprende que para Lévinas la palabra "ética" no designa jamás la sistematización más o menos coherente del conjunto de reglas de conducta, ni algo así como un estudio del *ethos*. Él no pretende en ningún momento "fundar" una ética, sino que intenta pensar cómo la preocupación por el otro emerge en el hombre sin su consentimiento previo, sin buena voluntad por su parte –postura ésta que se sitúa en las antípodas de cualquier planteamiento moralista. Él, por tanto, llama ética, no a una rama del saber, sino al "cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro"[12]. El encuentro del otro coloca al sujeto, no sin cierta dosis de sufrimiento, frente a un imperativo que no ha escogido, poniendo de manifiesto un aspecto del yo irreductible a una conducta voluntaria.

En ningún caso la responsabilidad puede entenderse como un altruismo recomendable, pues, tal como se entiende aquí, la ética no se apoya en una supuesta benevolencia natural del individuo. En ese sentido, Lévinas se siente muy cercano a Kant, ya que para ambos la obligación moral ni se funda ni se deduce de un saber teórico, pero tampoco puede depender de los sentimientos o la espontaneidad del sujeto. A juicio de Lévinas el filósofo de Königsberg, además, al limitar las pretensiones de la razón en el campo teórico abre la posibilidad de un orden de significaciones prácticas que sobrepasan esos límites, significaciones que no suponen el acceso teórico al ser de los fenómenos, lo cual, lejos de constituir un fracaso, despeja el camino para un pensamiento moral independiente de la ontología. Ahora bien, en Kant, que subraya la finitud del hombre y busca en ella el principio de toda inteligibilidad, el sujeto nunca pierde la primacía, pues aunque está interiormente requerido por la obligación moral, ese requerimiento procede de él –la ley moral remite a un yo legislador cuya autonomía no se pone en cuestión. Lévinas, en cambio, al analizar cómo la idea de lo Infinito –que no viene de nuestro fondo a priori– habita en el sujeto cuando responde a la llamada del otro, sostiene que el imperativo moral se impone al yo de manera heterónoma ante la vulnerabilidad de su rostro. Frente a ella, no puede darse por satisfecho con su propia valoración por haber cumplido con su deber al respetar unos principios universales[13].

La radicalidad del planteamiento levinasiano nos lleva, entonces, a ver en la ética un verdadero *traumatismo*, una alteración radical de la subjetividad, estructurada como "teniendo-ya-siempre-que-responder" de una obligación que no comienza en ella. El encuentro con el rostro supone para la subjetividad una desestabilización radical de su fundamento y de su origen, una perturbación en su capacidad de asunción e iniciativa. Resulta que en la asimetría radical en la que se me presenta, la vulnerabilidad y la debilidad del rostro

---

[11] Cfr. Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995 (ed. orig.: 1982), pp. 263 ss.

[12] Cfr. Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 67.

[13] El diálogo que se puede establecer entre ambos autores es de profundo calado, como demuestra el libro de Chalier, C., *Por una moral más allá del saber. Kant y Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2002.

se descubre como una fuerza, como una interpelación irrecusable a mi responsabilidad, y que, paralelamente, mi fuerza se revela como una cierta debilidad o impotencia, pues ante él no puedo no responder. La relación ética como traumatismo pone al sujeto del revés –pasividad absoluta, en carne viva, pasión de sí–, pone en jaque la primacía de la conciencia, cuestiona su arraigo en el ser[14]. La condición de yo responsable es una verdadera in-condición:

> "La condición –o la incondición- del sí mismo no comienza en la autoafección de un yo soberano, 'compatible' después de todo con el otro; al contrario, la unicidad del yo responsable sólo es posible *dentro* de la obsesión por el otro, *dentro* del traumatismo sufrido más acá de toda autoidentificación, *dentro* de un *anteriormente* irrepresentable. El uno afectado por el otro es un traumatismo an-árquico o inspiración del uno por el otro y no causalidad que golpea al modo mecánico una materia sometida a su energía"[15].

Ese carácter anárquico o inmemorial del traumatismo es lo que hace que Lévinas se resista a tratarlo en términos de inconsciente[16]. Éste, en la medida en que es signo de algo reprimido, no puede sustraerse a cierta forma de presencia –da lugar a ciertos síntomas de una conciencia alterada. A través de esos fenómenos de superficie que la traducen, la represión puede ser tratada o desbloqueada, de modo que el inconsciente puede en cierto modo y aunque sea de forma indirecta ser traído a presencia, manifestarse y ser objeto de análisis.

Sin embargo, el traumatismo que padece el yo ante la proximidad del otro, en la medida en que pone en juego una asignación de extrema urgencia anterior a todo compromiso y a todo comienzo, constituye un verdadero *anacronismo*, esto es, una relación anterior al acto, relación que no es ni acto ni posición. De ahí que Lévinas lo califique de *obsesión* que coge a la conciencia a contrapelo. Obsesión que la asedia y se aloja en ella como extranjera, para señalar así una heteronomía, un desequilibrio y un delirio que, como dice el propio autor, "sorprende a su origen, que se levanta antes que el origen, anterior al *arché*, al comienzo, que se produce antes de cualquier vislumbre de la conciencia. Es una anarquía –continúa Lévinas– que detiene el juego ontológico en el que el ser se pierde y se reencuentra. En la proximidad, el yo está anárquicamente retrasado respecto a su presente y es incapaz de recuperar dicho retraso"[17].

Y es que, efectivamente, la proximidad del otro, antes que remitirnos a una posición en el espacio, nos habla de historia y de tiempo, pues ella supone la supresión de la distancia de la conciencia de sí y hace entrar en un tiempo irreductible al de los relojes: "La hora común que marca el reloj es la hora en la que el prójimo se manifiesta y se presenta en su imagen, pero

---

[14] Cfr. Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., pp. 185 ss. En ese sin-reposo radica el sentido nómada o u-tópico de lo humano, para lo cual remitimos a las magníficas introducciones al pensamiento de Lévinas de Petrosino, S./Rolland, J., *La vérité nomade*, Paris, La découverte, 1984 y de Chalier, C., *La utopía de lo humano*, Barcelona, Riopiedras, 1995.

[15] Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., pp. 195-196.

[16] En este sentido pueden consultarse algunos artículos muy interesantes sobre la tensa relación entre Lévinas y el psicoanálisis. Cfr. Haar, M., ''L'obssesion de l'autre. L'éthique comme traumatisme'', en *Emmanuel Lévinas – Cahier de l'Herne*, Paris, Ed. Poche, 1991, pp. 525-537 ; Critchley, S., "Le traumatisme originel –Lévinas avec la psychanalyse", en *Emmanuel Lévinas – Rue Descartes*, Paris, PUF, 1998, pp. 165-174. O también Chalier, C., "Lévinas y el psicoanálisis. Crítica de la esperanza", en Barroso Ramos, M./Pérez Chico, D., *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 113-132.

[17] Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994 (ed. orig.: 1993), p. 208.

precisamente es en su imagen cuando él ya no es próximo”[18]. Al contrario, la hora en la que el otro se aproxima implica un desarreglo del tiempo cuantificable y rememorable, va contra toda sincronía y, paradójicamente, contra todo sentimiento de ser su contemporáneo: siempre llegamos tarde a la cita con el otro, ya que la proximidad “abre la distancia de la dia-cronía sin *presente común* donde la diferencia es pasado que no se puede alcanzar, un porvenir que no se puede imaginar, lo no-representable del prójimo respecto a lo cual permanezco retrasado, obsesionado por el prójimo, pero donde esta diferencia es mi no-indiferencia para con el otro”[19]. Es como si el yo, obsesionado por esa paradójica proximidad del otro, no tuviera un comienzo y fuera antes de todo presente. La memoria no logra sincronizar su subjetividad: “no he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido”[20]. Por eso, precisamente por ese retraso irrecuperable, este traumatismo no obedece a ninguna sintomatología que pudiera ser tratada. No remite a algo reprimido, puesto que el yo, en tanto que responsable, es la referencia a un pasado que jamás fue presente, un pasado irrepresentable pero que, no obstante, obliga absolutamente y con la mayor de las urgencias, un pasado inmemorial que es el de la afección pre-original por el otro. Vemos, por tanto, que en el traumatismo inherente al enigmático acercamiento del otro no hay nada que se pueda curar, ya que la responsabilidad a la que me conmina se agranda a medida que se asume; cuanto más cerca, más lejos se está. Es más, podríamos decir sin miedo a equivocarnos que aquí no hay nada que curar, pues dicho traumatismo no designa el contenido de una conciencia perturbada, sino la forma en que se ve afectado el yo. La persecución asfixiante del otro, paradójicamente, “libera al sujeto del aburrimiento, es decir, del encadenamiento a sí mismo en el cual el Yo se ahoga en Sí mismo a través del modo tautológico de la identidad”[21]. Es lo que abordaremos a continuación.

2. La sustitución o la responsabilidad como “grano de locura”

Tras este recorrido, se puede apreciar que la ética de la alteridad, que encuentra uno de sus motivos principales en el rostro del otro, se articula y despliega, curiosamente, como filosofía de la subjetividad, pero eso sí, se trata de una subjetividad desprendida, como acabamos de ver, de todos los excesos del *cogito* moderno y sus sucesivas reediciones y también privada de un anclaje definitivo en el ser. Postular la primacía de la relación ética, como lugar del *sentido* más allá de la *desvelación* del ser o del ser como totalidad, permite descubrir la significación de “lo humano”, de nuestra existencia, justo allí donde el Yo se fractura y se expone a los rigores de una *responsabilidad* irrecusable, la cual será concebida paradójicamente como “principio de individuación”, esto es, como *responsabilidad constituyente* de nuestra subjetividad en la apertura al otro que nos cuestiona y nos convoca a la justicia.

[18] Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., p. 151.
[19] *Ibid.*, p. 151.
[20] *Ibid.*, p. 183.
[21] *Ibid.*, p. 197.

Es esta idea de la responsabilidad como lugar donde se sitúa el no-lugar de la subjetividad, de una responsabilidad que supone una luxación radical del Yo pero a la vez lo individúa y lo singulariza radicalmente, lo que intenta traducir la noción de *sustitución*:

> "Esta responsabilidad hacia los demás está estructurada como 'el uno para el otro', hasta llegar a uno *rehén* del otro, rehén en su propia identidad de convocado e irremplazable, antes de todo regreso a sí mismo. Para el otro a modo de sí mismo, hasta la *sustitución* del otro. Y es preciso comprender que se trata de una relación ininteligible en el ser, lo cual quiere decir asimismo que dicha sustitución es una excepción de la esencia. Porque la compasión, sin duda, es un sentimiento natural (…) Pero, con la sustitución, hay una ruptura de la solidaridad mecánica que puede darse en el mundo o en el ser"[22].

Como dice Lévinas en otro lugar, "sólo al abordar al Otro asisto a mí mismo"[23], señalando que es la acogida del rostro la que, obligándole a salir a la exterioridad, propicia que el yo se oriente de otro modo en la economía del ser, como "ser-para-otro". Queda claro, de este modo, que la responsabilidad ética no constituye la "humanidad" del hombre, no es una propiedad que determinaría una esencia, sino que dicha responsabilidad, al contrario, lo desidentifica, lo desustancializa y reporta al sujeto a un origen más antiguo que su propio comienzo en sí mismo: el vuelco que supone la respuesta que le doy al otro, la respuesta que soy, me impide relacionarme conmigo mismo en una relación de autoposesión, me impide sencillamente descansar en una identidad.

Es la paradoja de un "yo sin identidad", puesto que la extrema exposición que padece ante la llamada ineludible del otro, lo involucra en un proceso permanente e inacabable de desprendimiento, lo exceptúa del juego esenciante del ser, le obliga a deshacerse permanentemente de su condición de ser. Eso es "ser-para-otro", vaciarse de su propio ser, expiar, sacrificarse, darse al otro hasta la eventualidad de morir por él –y todo ello a mi pesar, sin mi consentimiento –una verdadera locura[24].

Pero ¿hasta qué punto, podríamos preguntarle a Lévinas, esa responsabilidad de rehén, esa responsabilidad del elegido puede significar tal cosa? ¿Se puede seguir hablando de responsabilidad si ésta se concibe como algo que nos sitúa al borde de la disolución? Para poder responder al otro, ¿no debo antes asumirme a mí mismo, hacerme cargo de mí mismo para después girarme hacia el otro y responderle?[25]

Lévinas no ignora lo desmesurado de la responsabilidad ante la que me sitúa el otro, pero sostiene que la felicidad y la serenidad no pueden dar la justa medida de lo humano en un mundo que todavía hoy padece múltiples violencias. En cualquier caso, argumenta e intenta hacernos ver que ante ese extrañamiento radical, el yo que renuncia a su soberanía, no se diluye, sino que se conjuga en acusativo, pues se sabe reclamado personalmente: "heme

---

[22] Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, op. cit., p. 207. La noción de sustitución es, como reconoce el propio autor, el núcleo de su segunda gran obra, cuyo capítulo IV la aborda pormenorizadamente. Cfr. Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., pp. 163-203.

[23] Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 195.

[24] Cfr. Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., p. 186.

[25] Son ese tipo de cuestiones las que han ocupado la discusión entre Lévinas y autores como Blanchot o Ricoeur. Pueden verse, entre otros trabajos, Blanchot, M., *L'écriture du desastre*, Paris, Gallimard, 1980; o Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996; también de Ricoeur, *De otro modo. Lectura de 'De otro modo que ser o más allá de la esencia'*, Barcelona, Anthropos, 1999.

aquí". La proximidad del otro no anula, entonces, la unicidad del sujeto, sino que refuerza su carácter de único, pues subraya su singularidad irreemplazable en la única dimensión en la que no se concibe comparación: la responsabilidad. Así pues, "yo sin identidad" y, sin embargo, elegido, él y nadie más, para responder a la convocatoria de la debilidad del otro:

> "La unicidad como algo fuera del concepto, psiquismo en tanto que grano de locura, el psiquismo ya como psicosis que no es un Yo, sino yo bajo la asignación. Asignación a la identidad para la respuesta propia de la responsabilidad en medio de la imposibilidad de hacerse reemplazar sin carencia. A este mandato mantenido sin relajo sólo puede responderse 'heme aquí', donde el pronombre 'yo' está en acusativo declinado previamente a toda declinación, poseído por el otro, enfermo"[26].

Y si se llega hasta ese extremo, ¿no se puede decir que el sujeto levinasiano es masoquista? O dicho de otra forma, ¿cómo distinguir entre esa elección y la alienación, esto es, simple y llanamente, la sumisión al otro?[27]

Lévinas, en efecto, también es consciente de la ambigüedad que supone la carga acusadora del otro y sabe que resulta muy difícil distinguir entre elección y enfermedad o psicosis, pero cree que utilizar esa ambigüedad como pretexto para rechazar la responsabilidad no es argumentación suficiente. Ese rechazo, que se busca como coartada la pizca de locura para escapar de lo desmesurado de la responsabilidad ante el rostro del otro, puede acabar haciéndose cómplice de la más absoluta indiferencia, la cual es para nuestro filósofo la fuente de toda injusticia, o si se quiere, la verdadera patología.

En cualquier caso, Lévinas no hace apología del martirio y nos ofrece un sutil criterio para distinguir entre la mera sumisión a la violencia del otro y la responsabilidad por él. Mientras que ésta última hace pasar sobre la existencia de quien la acoge un gozo breve pero reconocible, la primera nos sume en la tristeza. Mientras que la sumisión al tirano nos encierra en la repetición de lo mismo y en el odio y hace más pesada la carga de la existencia, la responsabilidad, en cambio, renueva el tiempo y abre una perspectiva nueva para la felicidad, "felicidad austera de la bondad"[28], que no es sino una cierta descompresión de la preocupación por uno mismo. En definitiva, esa responsabilidad extrema nos revela nuestra unicidad y así nuestra libertad, la cual consiste, desde esta nueva perspectiva, "en hacer lo que nadie puede hacer en mi lugar"[29]. De ahí que Lévinas sostenga que:

> "El *para el otro* del sujeto, que es esta libertad finita, no podría interpretarse como complejo de culpabilidad, ni como benevolencia natural (como un 'instinto divino'), ni tampoco como una tendencia al sacrificio. Esta libertad finita, que ontológicamente no posee ningún sentido, es la *ruptura de la esancia indesgarrable del ser*"[30].

---

[26] Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., p. 217.

[27] Son preguntas que el autor aborda, por ejemplo, en "Libertad y mandato" (1953), en Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, op. cit., pp. 99-111.

[28] Lévinas, E., "Transcendance et hauteur" (1962), en *Liberté et commandement*, Paris, Fata Morgana – Le Livre de Poche, 1999, p. 81.

[29] Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, op. cit., p. 214.

[30] *Ibid*. Jugando con la indistición fonética que se da en francés entre "essence" y "ess*a*nce", Lévinas alude al acontecimiento del ser tal y como lo entiende Heidegger, algo que queda claro cuando explica en otro lugar que "escribimos es*a*ncia con la primera a en cursiva para designar mediante esta palabra el sentido verbal del término *ser*, el *Sein* distinto del *Seiendes*". Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea*, op. cit., p. 86.

El yo responsable como rehén se ofrece, así, como un punto de "des-inter-és" en el ser, dado que esa responsabilidad que cuestiona mi derecho a ser no se elige, sino que se me impone, me tiene incesantemente en vilo y me prohíbe todo reposo: "si hubiese elección, el sujeto habría guardado su *en cuanto a sí* y los resortes de la vida interior, mientras que en realidad su subjetividad, su psiquismo mismo es el *para el otro*, mientras que *su mismo porte de independencia consiste en soportar al otro, en expiar por él*"[31]. Ese yo sin apoyos en el mundo y sin familiaridad con el ser, pero próximo al otro, da sentido a la bondad, una bondad que no se decide, sino que se apodera de mí y no me suelta. Por eso Lévinas se resiste a ver ahí cualquier atisbo de alienación: "el otro que despierta al mismo es el otro *en* el mismo sin enajenarlo, sin la esclavitud. Es la excelencia de la bondad"[32]. A su juicio, dicha carga nos libera de la coraza asfixiante que constituye nuestra identidad o, con otras palabras, el asedio del otro es lo que introduce un poco de aire en la monotonía de la esencia, permitiéndonos así respirar a su ritmo. Precisamente porque el otro me perturba hasta ese punto, también me exalta, me eleva, me inspira.

Sin embargo, el masoquismo, en tanto que sumisión al dominio de otro, además de suponer la existencia de un "sí mismo" anterior a la orientación moral –que es justamente lo que aquí se critica–, implica también una perversión de esta última, pues, según Lévinas, dicha sumisión tiene su fuente en una preocupación por sí, en un miedo por uno mismo, en un pánico por lo que me ocurriría si no me someto a él. La sumisión al otro no siempre prueba que se experimente una preocupación real por él.

Pero el pensador francés no se queda ahí. Además de distinguir entre la sumisión alienante y la responsabilidad a partir de esa orientación desinteresada, sostiene que la violencia del tirano hay que combatirla políticamente. Y como no podía ser de otro modo, para él la responsabilidad ética es, con anterioridad, el acicate para dicha acción política. Lévinas, sin dejar de subrayar lo irreductible del "cara-a-cara", es plenamente consciente de la imposibilidad de construir una sociedad humana únicamente a partir de esa situación extrema e hiperbólica. Efectivamente, la responsabilidad no puede detenerse en el tú de las relaciones inmediatas, so pena de que el sentido que en ella se da se diluya sin remedio. Es la irrupción del *tercero*, "otro del otro", la que me recuerda que mi responsabilidad no se limita al círculo íntimo de la pareja y me obliga a la comparación, a tener en cuenta las demandas de igualdad y el sentido universalizante o legal de la justicia: "el tercero me mira en los ojos del otro" –ahí radica el carácter racional de la relación ética[33]. La *asimetría* del "cara-a-cara" y la *simetría* exigida por el tercero se requieren mutuamente: sin esta última mi responsabilidad redundaría en injusticia, pero si yo hago dejadez de mis responsabilidades, la medida

[31] Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., p. 210. De nuevo con la idea de "des-inter-és", "dés-inter-essement", como escribe Lévinas, se apunta críticamente a la esencia en sentido heideggeriano, aspecto éste que se pierde en la traducción al español.
[32] Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, op. cit., p. 215.
[33] Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 226.

introducida por el tercero puede devenir una instancia neutra y violenta que aplaste la unicidad de las personas[34].

Desde ahí cabe aventurar la hipótesis de que en el planteamiento levinasiano la política pueda considerarse como un "analgésico" o un *pharmakon* requerido desde la propia dimensión ética de nuestra existencia. La responsabilidad del uno-para-el-otro *tiene que* articularse también políticamente para no volverse injusta. Sin este contrapunto, sin esta prudencia, la violencia de la injusticia amenazaría constantemente la prioridad ética del otro. Pero hay que señalar también que el hermoso título de ciudadano que supone mi entrada en el ámbito de la política no rebaja en ningún caso mi responsabilidad. Es más, la vitalidad y la coherencia del orden político, y también su consistencia, depende, a juicio de Lévinas, de esa responsabilidad con el otro contraída por cada uno.

Si es cierto que la democracia, como sistema político y modo de vida para la justicia, se basa en el reconocimiento recíproco de los ciudadanos que en ella participan, lo cual califica moralmente la dimensión contractual que el Estado no deja de tener, no podemos pasar por alto, que, por ello, no deja de ser *únicamente* una realidad contractual. ¿Por qué buscar y por qué respetar esos contratos y esos acuerdos? ¿Qué nos obliga al reconocimiento recíproco? Defendiendo, entonces, la necesidad de la política y la legitimidad de las instituciones, Lévinas alerta contra la amenaza que sobre ésas se cierne si de ellas se ausenta esa dimensión humana. Es la responsabilidad originaria que emerge en el cara-a-cara con el otro la que, según él, vivifica e inspira el orden de la justicia. Es de ella de donde se alimenta la *justificación moral* de la política, es ella la que impide que se cierre sobre sí misma y degenere en mero cálculo estratégico o descarnado conflicto de intereses.

En definitiva, Lévinas intenta poner de manifiesto que el sujeto no puede emanciparse de la obligación moral so pretexto de que el otro se muestra indiferente a su suerte o de que hay leyes que ya respaldan y aseguran sus derechos. La responsabilidad, tal y como él la piensa, nos libera de la violencia del mimetismo, así como de una relación en la que –con la excusa de que uno y otro son iguales– nadie le debe nada a nadie, ni nadie puede esperar nada de nadie, a no ser como consecuencia de un contrato. La obligación moral no depende de un contrato, no reposa sobre el recuerdo de compromiso alguno, sino sobre una llamada irrecusable procedente del rostro que desde su fragilidad aviva y mueve al yo, aunque sea a costa de introducir en él un grano de locura. Y menos mal que es así, podríamos decir con Lévinas, pues de lo contrario la moral no pasaría de ser una farsa[35].

---

[34] Así se explica que en ocasiones la política aparezca para Lévinas como una modalidad de la totalidad y como negación de la ética –"el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra"–, y en otras, vinculándola al necesario orden legal e institucional, como algo que descansa o *se inspira* en la experiencia moral del "cara-a-cara". En torno a la aporética articulación entre ética y política en la filosofía levinasiana pueden consultarse, entre otros, Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1998, o Bensussan, G., *Éthique et experience. Lévinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008.

[35] "Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa", ése es el penetrante interrogante que nos lanza Lévinas desde el umbral de *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 47.

CAPÍTULO 13

Tecnologías del cuidado del mundo*

JAVIER DE LA HIGUERA ESPÍN

1. EL DISPOSITIVO MUNDO

El título "tecnologías del cuidado del mundo" pretende hacer ya desde el comienzo un guiño a las "tecnologías del yo" foucaultianas: de modo análogo a como podemos hablar de unas prácticas orientadas al cuidado de sí, cabría imaginar unas prácticas o artificios encargados del cuidado del mundo. En principio, se pueden encontrar algunas analogías entre ellas: al igual que una práctica como la escritura —cuyo ejercicio en el estoicismo antiguo ha sido, como se sabe, estudiado por Foucault— sirve a la edificación y cuidado de sí mismo (*epimeleia heautou*), las tecnologías del cuidado del mundo serían prácticas que servirían a la configuración y cuidado de éste. De la misma manera que el sí mismo que se cuida no es anterior al cuidado sino precisamente aquello que él hace posible, el mundo que esas tecnologías deben cuidar no les preexiste sino que sólo gracias a ellas se constituye. Evidentemente, no se trata aquí del problema ecológico —por otra parte de suma importancia— de conservación del mundo desde el punto de vista medioambiental. Esas prácticas, tanto a nivel individual como a nivel mundial, no son meros instrumentos a disposición de un sujeto que se sirve de ellos sino, al contrario, son modos de subjetivación que hacen posible una auténtica experiencia en la que el sujeto se forma y transforma, sea el sujeto individual, sea —permítaseme la expresión— el sujeto mundial. Aquí la analogía llega a su límite y exige una justificación que, además, nos introduce de lleno en el problema: al igual que el sí-mismo se define por ser una relación consigo que no está dada sino que tiene que hacerse en el ejercicio y la experiencia, es decir, se define como sujeto y no como presencia sustancial, el mundo no es mundo salvo si es capaz de hacer mundo, es decir, si encierra dentro de sí (un sí-mismo que es para-sí), no una presencia o realidad sustancial, sino la capacidad de hacerse lo que es, es decir, de hacer mundo. Sujeto y mundo son, sobre todo, la posibilidad abierta de subjetivarse y de mundanizarse, respectiva y mutuamente: la subjetivación del sujeto sólo es posible —como sabemos después del movimiento fenomenológico— como mundanidad y la mundanización del mundo acontece hoy día —como también sabemos ya después de tantas catástrofes del sentido del mundo— como

* Profesor en la Universidad de Granada. jdelahiguera@ugr.es

efectividad de un mundo que es su propio sujeto, un mundo que no tiene sujeto, ni sustancia, ni sentido, sino que es su propio sujeto, su propia sustancia, su propio sentido[1]. Esa respectividad y ese intercambio o mutualidad, el acontecer como posibilidad abierta e indeterminada de subjetivación-como-mundo y de mundanización-como-sujeto, parecen definir el espacio común de las tecnologías del cuidado.

Permítasenos designar ese espacio común con el término un tanto provocador de "dispositivo". En principio podría entenderse de un modo indiferenciado como el *Gestell* heideggeriano o también como el *dispositif* foucaultiano-deleuziano. Y aclaremos lo que se encierra en esa in-diferencia algo oscura. Giorgio Agamben ha llevado a cabo la genealogía del dispositivo y ha descubierto su herencia teológica: nuestro "dispositivo" traduce la *dispositio* divina de que habló la edad media y ésta, a su vez, traducía la *oikonomía* de Dios de la que hablan los primeros teólogos, y que designa la manera en que Dios organiza su casa o el mundo que creó. Esa actividad de administración o gobierno se entiende *en tanto que* distinta de la naturaleza unitaria e inmóvil de Dios. De ahí se deriva la fractura que separa y reúne en Dios el ser y la *praxis*, su naturaleza y su operación, separación que expresa el ser uno y múltiple de Dios en la Trinidad y que nos ha dejado en herencia una disyuntiva entre *physis* y *praxis*, entre ontología y política, de la que sólo empezamos ahora a reponernos —es quizás una de nuestras enfermedades de civilización—. El dispositivo es el lugar donde esa separación forma unidad paradójica, lugar por tanto ontológico-político que define en gran medida nuestra contemporaneidad —que empezamos ahora no sólo a teorizar sino a poder problematiza teórica y prácticamente—. Lo que este análisis de Agamben deja claro es que la actividad u operación que designa el dispositivo se define *precisamente* por estar separada de la naturaleza o esencia: actividad que no está fundada en el ser[2]. Lo que caracteriza

---

[1] Jean-Luc Nancy ha planteado la cuestión de un modo muy sugerente: "…el rasgo decisivo del devenir-mundo del mundo, si puede decirse así –o bien del devenir-mundo del conjunto antes articulado y escindido en naturaleza-hombre-Dios— es el rasgo por el cual el mundo se aleja resuelta y absolutamente de todo estatuto de objeto para tender a ser él mismo el 'sujeto' de su propia 'mundialidad' –o 'mundialización'." Nancy, J.-L., "*Urbi et orbi*", en *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, p. 33. Se podría abrir aquí un largo paréntesis —que sólo quisiera indicar y no desarrollar— acerca de cómo el motivo del mundo como sujeto de sí o sin-sujeto remite, según Nancy, a un acontecer autodesconstructor del cristianismo o del monoteísmo (*ibid.*, pp. 32-33, 38-40). Es quizás el mismo motivo que un pensador como Carl Schmitt —para quien el cristianismo representa algo muy distinto y hasta opuesto— denuncia como el "carácter absoluto de lo no absoluto". Schmitt, C., "La situación actual del problema: La legitimidad moderna", en *La tiranía de los valores*, Granada, Comares, 2010, p. 69.

[2] "De cierta manera, los 'dispositivos' de los que habla Foucault están articulados en esa herencia teológica. Pueden reconducirse a la fractura que separa y reúne en Dios al ser y a la praxis, la naturaleza (o la esencia) y la operación por la cual Él administra y gobierna al mundo de las criaturas. El término *dispositivo* nombra aquello en lo que y por lo que se realiza *una pura actividad de gobierno sin el medio fundado en el ser*. Es por esto que los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivación, *deben producir su sujeto*". Agamben, G., "¿Qué es un dispositivo?", en *Sociológica*, año 26, nº 73 (mayo-agosto 2011), p. 256 (subrayado mío). No obstante, Agamben plantea en este texto una partición de clases de entidades que no parece del todo convincente: los seres vivos o sustancias, los dispositivos que pretenden captar o apropiarse de ellos y los sujetos, definidos por la forma de relación que se produce entre los vivientes y los dispositivos. Y un programa tampoco en principio claro: una liberación de lo apropiado por los dispositivos y su devolución al uso común. Según la hipótesis que aquí se presenta, los dispositivos no dejan ningún ámbito inmaculado fuera de ellos: no hay afuera de los dispositivos, ellos son la exterioridad absoluta del acontecer o existencia. El programa terapéutico no podrá pretender una salvación absoluta con respecto a los dispositivos sino un cuidado de los mismos –de la existencia del existir.

precisamente el acontecer único del mundo-sujeto y permite entenderlo como dispositivo es más una irrealidad que una realidad preexistente (sustancia, presencia), una irrealidad puesta en marcha, un movimiento. La *res ipsa et ultima* del dispositivo es el movimiento puro de subjetivación y mundanización. Ese movimiento, como dice Foucault, "…marca efectivamente en lo real lo que no existe", haciendo que "…lo que no existe (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.), devenga algo, algo que sin embargo sigue sin existir"[3]. En un lenguaje existencial que no es el de Foucault en la frase anterior —pero que está más cerca del campo semántico que quisiera desplegar aquí— podríamos decir que se trata de cómo el tránsito de nada es lo que hace que algo emerja o acontezca como cosa existente, es decir, transida de nada.

El terreno común al mundo como mundialidad (sujeto de sí mismo) y al sujeto como exposición en el mundo y como mundo (podríamos utilizar para ello la expresión "mundanidad": mundialidad y mundanidad, entonces, como los dos aspectos del dispositivo), es un movimiento: la existencia. Jean-Luc Nancy ha hablado, en este sentido, de un "existencial mundial": la existencia no es privativa del *Dasein*[4]. Las tecnologías del cuidado son modos en que la existencia mundial se cuida *de sí desde sí* misma. La posibilidad de la caída viene dada en la misma realidad del mundo-sujeto, precisamente en tanto que forma dispositivo: la posibilidad de que el sí-mismo actúe de modo que renuncie a su mismidad de sujeto o de que el mundo se convierta en inmundo. El dispositivo, como unidad paradójica de lo sin-relación: la acción y su *arché*, el *operari* y el *esse* ("relación de la no-relación", según Blanchot; "síntesis disyunta", según Deleuze), en ese caso, se convierte en sistema de gestión de lo objetivamente existente. El mundo-sujeto *deviene* entonces una unidad ordenada a un fundamento asegurador de su realidad y determinador de su acción: ontificación del dispositivo. Pudiéramos estar en el presente muy cerca de esta cosificación en lo que podríamos llamar un dispositivo de control —correspondiente a lo que Deleuze ha denominado "sociedades de control"—.

Al caer, la existencia, la única y soberana existencia, se desliza fuera de sí misma en el régimen general de las cosas, supuestamente al margen del dispositivo, como un simple afuera sin interior, exposición acabada de sí —de un sí-mismo sin mismidad—[5]: la existencia caída es la que no puede abrir en la exterioridad un pliegue de interioridad, de auto-referencia o autonormatividad, un *habitus*. Cese del movimiento puro. Pero el afuera sin interior de las meras cosas es *realmente* una cerrada y compacta masa cuyo interior está saturado e inmóvil. La mera cosa es la supuesta mismidad sin relación a sí, sin exterioridad interior, que pretende ser sin ex-sistir, sin exponerse a su nada constitutiva. La existencia caída es la que encuentra su mismidad en una supuesta exterioridad con respecto a los dispositivos que *son* el mundo: finitud salvada, curada, librada de su infinita finitud.

---

[3] Foucault, M., "Leçon du 10 janvier 1979", en *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Hautes Études / Gallimard / Seuil, 2004, p. 21.

[4] Cfr. Nancy, J.-L., *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 37; *La création du monde ou la mondialisation*, op. cit., pp. 58-59, etc.

[5] Sobre esto son obligatorias las bellas páginas de Jean-Luc Nancy en "*Res ipsa et ultima*", en *La pensée derobée*, Galilée, pp. 179 ss.

Es importante reparar en que una idea terapéutica de la filosofía tiene aquí su punto de partida y su ámbito. Toda filosofía sería terapéutica en este sentido: nos cura de caer en la relativización de la absoluta finitud de la existencia finita. La raíz del asombro filosófico, la "maravilla de las maravillas" de descubrir que el ente es, es la experiencia fáctica de esa absolutez —el absoluto contenido en lo finito—, la existencia como creación de sí y criterio último. Su gratuidad es el hecho trascendental del mundo, objeto y problema del pensamiento. Jan Patočka habla, en este sentido, de una "filosofía de la amplitud" —que sería la filosofía *como tal* en su núcleo ontológico irrenunciable—[6]: aquella que descubre, toma conciencia y se enfrenta a ese *factum* radical de que la vida es soberana y que, por tanto, no hay salvación posible para ella. Es eso lo que quiere decir que el mundo sea su propio sujeto, o que el mundo *no tiene* sentido sino que *es* su propio sentido[7]. La terapia del mundo —de la existencia, es decir, yo y mundo— es consciente de "…la necesidad para la vida de llevar en todo momento todo el peso del mundo"[8] y no pretende librarse de él salvándolo o curándolo. La terapia específicamente filosófica, a diferencia de otras terapias, busca en la misma facticidad finita donde la vida se realiza, el movimiento infinito de autotrascendencia inmanente que continuamente la repone de sí misma[9]. Y en ello, es una terapia irreductible a cualquier otra, casi diríamos inconmensurable con ninguna: la vida quiere salvarse y no puede aceptar esa verdad insoportable de su propia soberanía; terapia heroica, la filosófica, que para curar la vida debe alzarse contra sus intereses concretos[10]. Tan fuerte es el deseo de la vida actual de salvarse, que el mundo casi ha dejado en el presente de hacer mundo. Decirlo o mostrarlo sólo sería posible desde afuera, invirtiendo el mundo —es quizás lo que define a la filosofía desde Platón hasta Hegel y más allá: "Philosophie ist die verkehrte Welt", es decir, ontología.

---

[6] Véase Patočka, J., "Equilibre et amplitude dans la vie" y "La position de la philosophie dans et en dehors du monde", en *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Grenoble, Millon, 1990.

[7] Es la formulación de J.-L. Nancy en "La fin du monde", en *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, pp. 13-20: "…mientras que el mundo estaba en relación con lo otro (con otro mundo o con un autor del mundo), podía *tener* un sentido. Pero el fin del mundo es que no hay ya esa relación esencial y que no hay ya esencialmente (es decir, existencialmente) más que el mundo 'mismo'. De modo que el mundo *no tiene* sentido, sino que *es* el sentido." (*ibid.*, p. 19).

[8] Patočka, J., "Equilibre et amplitude dans la vie", loc. cit., p. 35.

[9] Ese movimiento de trascendencia inmanente que es exactamente el de la filosofía en su definición ontológica en el *Banquete* platónico, es descrito en todos sus pliegues por Georg Simmel en "Die Transzendenz des Lebens" (1918), traducido como "La trascendencia de la vida" en *Reis*, 89/00, pp. 297-313.

[10] "Es peligroso para la vida comprender su soberanía interna; la orientación espontánea de la vida la hace salir de ella misma, la lleva a quedarse junto a las cosas, a los objetivos, a los modelos". Patočka, J., "La position de la philosophie dans et en dehors du monde", loc. cit., p. 21. "La vida sigue su curso ingenuo mientras proyecta su soberanía interna delante de sí como realidad mundana. En otros términos: la vida ingenua siempre tiene dioses a los que se ofrece y que pueden salvar su finitud fáctica." (*ibid.*, p. 22). "La existencia (*être-là*) del héroe, su ser en el mundo, en el instante, no espera ninguna confirmación, ninguna continuación en un más allá. El heroísmo asume la finitud propia. (…) Para concluir, quizás podríamos formular el ideal de una filosofía soberana bajo la doble especie de una filosofía del heroísmo y de un heroísmo de la filosofía." (*ibid.*, p. 25).

2. ¿QUÉ ES EL PRESENTE?

Pero no hay afuera del mundo. El mundo es absoluto. La filosofía sólo puede hacer y decir el mundo desde dentro de él. Si, como afirma Patočka, no hay analogía alguna entre el lenguaje de la filosofía y el mundo[11], lo que condena a la filosofía al combate contra el mundo mismo, sabemos al menos que esa lucha no nos permitirá salir de él. Combate contra el mundo en el mundo, ¿no es esa la constante de la existencia histórica humana? La lucha del mundo contra el mundo es el presente y es el lugar de la ontología: la exterioridad que habita interiormente el mundo y que le permite hacer mundo. Lugar en que existe la filosofía y en el que opera, lugar, pues, ontológico-político, en el centro mismo del dispositivo. Y lugar terapéutico: la terapia filosófica lo es siempre del mundo, no de los individuos, ni de las sociedades. No es psico- o socio- sino ontologo-terapia —terapia ontológica de lo ontológico—. Es la terapia mundana del hacer-mundo del mundo, la operación —técnica— que puede cuidar de que el movimiento de la existencia, esa pequeña exterioridad cuya pulsación hace respirar al mundo, no cese.

El objeto-problema de la filosofía es el mundo como lucha consigo mismo, interioridad absoluta en la que puede abrirse un afuera. La "ontología del presente" foucaultiana no expresa otra cosa: una relación sagital del presente consigo mismo, el movimiento de una certera flecha, que viniendo de una absoluta lejanía y dirigiéndose a ella, atraviesa "el corazón del presente" —según la conocida metáfora de Habermas sobre el Foucault "ilustrado"—, y lo abre a la diferencia que él mismo es, lugar de apertura del mundo. Es también el sentido del diagnóstico foucaultiano, tal como claramente fue delimitado en sus contornos metodológicos en *La arqueología del saber* (1969): mostrar que "somos diferencia"[12]. Era precisamente la importancia que Foucault llegó a concederle en algún momento al estructuralismo. Ese presente cuya mismidad está separada de sí es el lugar del dispositivo. Deleuze ha visto cómo el dispositivo foucaultiano designa precisamente ese espacio de no-universalidad, de apertura a la novedad y de una actualidad en la que se reúnen "líneas de estratificación o sedimentación y líneas de actualización o creatividad"[13]. En el acontecer presente se produce

---

[11] "…la imposibilidad para el filósofo de demostrar su verdad a los otros. Quienes entienden la filosofía de una manera que excluye a priori toda comprensión, no ven en sus argumentos más que elementos en apoyo de las propias tesis de la filosofía. (…) De ahí también la dificultad del filósofo cuando tiene que decir qué es la filosofía misma: 'efectivamente no es un saber que, como otros, pueda de ninguna manera formularse en proposiciones' (Platón, Carta VII, 341 c). ¿Cómo demostrar algo sin análogo *en el mundo* y que, en su proyección mundana, está manchado por la relatividad común a todas las cosas humanas? También el *silencio* deviene una modalidad de la respuesta filosófica". *Ibid*., p. 17.

[12] Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 172-173: "El diagnostico así entendido no establece la constatación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, dejos de ser un origen olvidado y encubierto, es esta dispersión que somos y que hacemos.".

[13] Deleuze, G., "¿Qué es un dispositivo?", en Balibar, E., Deleuze, G. y otros, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 161 (texto recogido después en el libro *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, 2003). Ver también Deleuze, G., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 113-114. Allí distingue entre el presente y lo actual, asimilando este último a lo inactual nietzscheano y el presente a lo real-positivo.

la desconexión del operar con respecto al ser (la nada-como-razón o el in-fundamento), lo que hace posible la génesis ontológica. Lugar de eventualidad en que surge eventualidad, creación continua del mundo en cada singularidad, que se dispone como co-origen absoluto del mundo[14].

La terapia filosófica del mundo trabaja en el presente y pertenece a él pero, al mismo tiempo, está a distancia de él. Su lugar de trabajo es precisamente ese espacio de no-coincidencia del presente consigo mismo. Eso que Nietzsche ha llamado lo inactual o intempestivo (*Unzeitgemäß*): una forma de actuar *dentro* (*in*) del presente *contra* (*gegen*) él y *por encima* (*auf*) de él[15]. En un bello texto, "¿Qué es ser contemporáneo?" (2006)[16], Agamben ha construido con más detalle ese concepto de un presente inactual, llamándolo "contemporaneidad". Además de aunar la pertenencia y la distancia, la contemporaneidad es la actitud o modo de relación con el propio tiempo de quien, al fijar la mirada sobre él, no ve ya sus luces, a menudo cegadoras y ocultadoras de su singularidad, sino sus sombras. Contemporáneo es quien sabe ver "la sombra de su tiempo" y puede percibir en ella algo que le interpela, una exigencia o urgencia que late en su propio interior pero como viniendo de muy lejos: "percibir en la oscuridad del presente esa luz que trata de alcanzarnos y no puede: eso significa ser contemporáneos". El presente así percibido como contemporaneidad está fracturado, es a la vez nuestro tiempo y lo más distante. De manera, dice Agamben, que la actualidad "…incluye dentro de sí una pequeña parte de su afuera", señal de una "proximidad con el origen". De ahí que la vía más directa de acceso al presente sea, según Agamben, la arqueología. La fractura del tiempo es, en el presente, el lugar vacío o afuera en que una cita inédita entre los tiempos es posible, donde cabe que el propio presente se reactualice creadora u originariamente[17].

Agamben se refiere explícitamente a lo inactual nietzscheano y, de pasada, cita a Foucault y Benjamin pero su fuente, de modo bastante patente, es también Heidegger. Recordemos su discurso de 1955, titulado *Gelassenheit* (serenidad). Allí, tras un diagnóstico sobre el mundo actual como dispositivo (*Gestell*) técnico, Heidegger propone una actitud que permita evitar la servidumbre sin remedio a esa realidad devenida total. Esa actitud es la serenidad, en su copertenencia con lo que llama "la apertura al misterio" (*Die Offenheit für das Geheimnis*)[18]. No es necesario interpretar esta constelación semántica de modo místico aunque sí de modo ontológico —según una ontología, como la que intentamos reconstruir desde el principio, de los acontecimientos—. La frase principal —"La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen", según la traducción española— puede traducirse más ajustadamente,

---

[14] Sobre ello, ver Nancy, J.-L., *Être singulier pluriel*, op. cit., pp. 22, 35, 106, etc.

[15] Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999 (ed. G. Cano), p. 39 (original alemán: Nietzsche, F., *Werke in drei Bänden*, München, 1954, Band 1, p. 210; en http://www.zeno.org/nid/20009229833).

[16] Publicado en http://www.ddooss.org/articulos/textos/Giorgio_Agamben.htm (trad. de Cristina Sardoy).

[17] "…el contemporáneo no es sólo quien, percibiendo la sombra del presente, aprehende su luz invendible; es también quien, dividiendo e interpolando el tiempo, está en condiciones de transformarlo y ponerlo en relación con los otros tiempos, leer en él de manera inédita la historia, 'citarla' según una necesidad que no proviene de su arbitrio, sino de una exigencia a la que él no puede dejar de responder". (p. 5).

[18] Heidegger, M., *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1988 (trad. de Y. Zimmermann), p. 28.

según la propuesta de Reiner Schürmann, como "El dejar-ser destinado a las cosas y la apertura como respuesta (*en favour de*) al misterio se pertenecen el uno al otro"[19]. El sujeto de la serenidad o dejar-ser, así como de la apertura, no es el ser humano. Unas líneas antes de la frase citada, Heidegger había dejado claro con respecto a la técnica que dejar-ser lo que es significa decir, al mismo tiempo, sí y no al presente: sí, porque es el lugar al que pertenecemos nosotros mismos, es la realidad presente del mundo; no, porque esa realidad presente no agota lo que somos —habría que decir: "no agota la diferencia que somos"—. El dejar-ser es la serenidad (aquí resuena la cercanía del *Gelâzenheit* de Eckhart y la *apatheia* estoica) o indiferencia con respecto a esa realidad presente en particular. Esa actitud no designa una mera posición del sujeto porque lo que en ella se traduce —lo que se corresponde o lo que le copertenece— es la estructura misma de la donación: la apertura como respuesta al misterio es la duplicidad de presencia/ausencia que acompaña a toda fenomenalidad. "He aquí —interpreta Schürmann— propiamente el misterio: algo que se desvela velándose"[20]: el mundo presente oculta con su misma presencia los mundos no presentes; la presencia es, al mismo tiempo, la ausencia de lo que se presenta. El mundo técnico, dice Heidegger, puede "…fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo de tal modo que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el *único* válido y practicado"[21]. Esa es la esencia del misterio: "lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio"[22]. La copertenencia de serenidad y misterio señalan, además, hacia la posibilidad de una renovación del mundo[23]. Se trata de la misma intuición que alimentaba la idea de contemporaneidad en la que antes ubicábamos el lugar del cuidado del mundo. Cuidar el mundo significa atender a esta dualidad de sí y no, que el presente encierra, en tanto que lugar ontológico-eventual.

3. EL JUEGO DEL MUNDO

Agamben ponía el ejemplo de la moda como expresión de lo que llama contemporaneidad. Lo que caracteriza a la moda es introducir en el tiempo una discontinuidad que diferencia lo que en el presente es actual y lo que no, según esté o no a la moda. Aunque es percibida con claridad, esta diferencia es inobjetivable, de manera que la moda no se puede identificar con un momento determinado del tiempo. Más bien, representa un lugar donde cualquier momento del tiempo puede reaparecer en esos fenómenos de *revival* que todos conocemos. Habría que dudar, sin embargo, de que la moda sea el ejemplo más adecuado de lo que

---

[19] Cfr. Schürmann, R., *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann*, Paris, Rivages Poche, 2005, pp. 293-318. No puedo entrar aquí en la comparación entre Heidegger y Eckhart, en la que se demora Schürmann, ni siquiera en lo que esa comparación puede aportar al esclarecimiento del problema estrictamente ontológico, al margen del significado del fenómeno místico.

[20] *Ibid.*, p. 298.

[21] Heidegger, M., *Serenidad*, op. cit., p. 29.

[22] *Ibid.*, p. 28.

[23] "La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir…". *Ibid.*, p. 28.

Agamben mismo pretende plantear. Lo que nos preguntamos ahora es qué es el presente que hemos de cuidar y en qué puede consistir ese cuidado. Pues bien, la moda parece ser una realidad demasiado formal como para servir de modelo para la ontología de la actualidad. Representa un fenómeno desligado de una determinación temporal concreta, como si fuera un puro acontecer remanente, en su constitutivo diferir de cualquier facticidad y libre, por tanto, del peso histórico-mundano que siempre acompaña a la existencia concreta. La connotación frecuente que la moda tiene de frivolidad, capricho o arbitrariedad parece responder a esa desligación con respecto a la realidad.

En ese aspecto, parece sin embargo mucho más potente como ejemplo de lo que el mismo Agamben quiere expresar la caracterización que Baudelaire ha hecho de la actualidad como modernidad y la lectura que Foucault ha realizado de ella en la línea de una ontología del presente o de la actualidad. Como se sabe, el tema es tratado por Foucault, en relación con su lectura del Kant de *Was ist Aufklärung?*, en una de las conferencias que dio sobre ese tema ya al final de su vida. No quisiera ahora recorrer toda esa lectura sino sólo destacar algunas ideas que parecen fundamentales para nuestros propósitos[24]:

1. La teoría baudelairiana es un ejemplo privilegiado de lo que Foucault llama "actitud de modernidad", iniciada por el texto kantiano sobre la Ilustración: un modo de relación con el presente que incluye una manera de pensar y sentir, así como "…un modo de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea"[25].

2. La actitud de modernidad no es sólo, según Baudelaire, la sensibilidad hacia el acontecer, la novedad, lo transitorio. Más que el aprecio por la moda pasajera, que parece sólo instalada en el decurso temporal, el "pintor de la vida moderna" busca "heroizar el presente": apoderarse de algo eterno en el presente, algo absolutamente valioso, su dignidad más propia, podríamos decir.

3. La actitud de modernidad no es tampoco una sacralización del presente con objeto de perpetuarlo. El pintor de la vida moderna no es el *flâneur*, curioso que vaga por las calles buscando el placer fugitivo de la circunstancia, lo cual representa otra forma de sacralización, podríamos decir, hedonista, del presente.

4. El fin que el pintor de la vida moderna persigue es "más elevado" que el del paseante: busca en el fugitivo presente, dice Baudelaire, "…algo que se nos permitirá llamar *modernidad*". Y esa búsqueda va acompañada, como antes veíamos, de una disposición activa, diríamos que de una *operación*, que Foucault denomina aquí "transfiguración":

> "Transfiguración, que no es anulación de lo real sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad; […] Para la actitud de modernidad, el alto valor del presente es indisociable de la obstinación en imaginarlo de otra manera y en transformarlo, no destruyéndolo, sino captándolo tal cual es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real es confrontada con la práctica de una libertad que simultáneamente respeta esa realidad y la viola"[26].

---

[24] Para la lectura más detenida de ese asunto, me permito remitir a mi estudio preliminar de Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2006.

[25] Foucault, M., "¿Qué es la Ilustración?", en *Sobre la Ilustración*, op. cit., p. 81.

[26] *Ibid.*, pp. 84-85.

5. Foucault añade a esta caracterización de la modernidad en Baudelaire, que no es sólo una forma de relación con el presente, sino "un modo de relación consigo mismo": ser moderno es "tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura"[27], haciendo de la propia existencia una obra de arte en la que se trata, claro está, de "inventarse a sí mismo", no de descubrir un sí mismo secreto o una verdad oculta.

En la "actitud de modernidad" foucaultiana, se encierra el doble aspecto del cuidado: cuidado del mundo y cuidado de sí. Los dos aspectos implican, como antes veíamos, una pertenencia y una tarea: lo real-presente es respetado y valorado de modo máximo, es nuestra propia realidad; la tarea a realizar con ella es, entonces, una operación hecha en su interior, pero no para encontrar allí un supuesto núcleo esencial que hubiera que preservar. El "alto valor del presente" reside en su no-coincidencia consigo mismo, eso que Agamben llamaba contemporaneidad, su ser-para-sí como distancia de sí. Es valioso el mundo que hace mundo, el yo que se hace a sí mismo, el dispositivo como subjetivación del mundo y mundanización del sujeto. La actitud de modernidad parece entonces ser el modo de existir o de habitar el mundo como lugar cuya intimidad más propia es la apertura a una infinita salida fuera de sí. Jean-Luc Nancy ha dado la definición certera de lo que es ese mundo, el mundo *como tal* —el objeto del cuidado y, por tanto, el sujeto de la salud y la enfermedad —: mundo es "…aquello *en* lo que puede abrirse un *afuera* y hacer experiencia"[28]. La experiencia del mundo es la existencia como un estar en el afuera interior del mundo.

Cuidar es "el juego difícil" de decir sí y no al mundo y a sí mismo: sí al valor absoluto de lo que somos, a nuestro existir actual, del que no podemos separarnos, al cual no podemos traicionar con la afirmación de un ultramundo o un sujeto absoluto: "no tenéis derecho a despreciar el presente", dice Baudelaire. Esa es nuestra dignidad, ese es nuestro sí. Sujeto y mundo no preexisten al cuidado, sino que son sus resultados, su experiencia afirmativa, la afirmación del valor de la experiencia como único constituyente de un sí mismo sin cumplimiento ni reposo, simple y puro respeto del existir hacia sí mismo. El sí no lo dice el sujeto: el sujeto (el sujeto mundial o mundialización) es el propio sí de la existencia —su sí-mismo—.

Cuidar es también decir no: decir no a la existencia determinada, que se ha identificado tanto con el mundo que ha evacuado todo vacío y exterioridad al afuera de otro mundo (sea el ultramundo ontoteológico, sea el recordado, nostálgica o utópicamente, mundo del sentido y del valor, que podría proporcionar la salvación a la vida). El cuidado niega, entonces, que el mundo tenga un sentido pero para lanzar la nuda afirmación de que el mundo *es* su sentido. El cuidado niega la existencia salvada para encontrar, precisamente, su salud en el existir soberano. El presente negado es la presencia del presente, lo que hace de él *también* una sustancia, aunque *no sólo*. Difícil juego del sí y del no, de que hablaba Foucault, auténtico *juego del mundo*, que hemos llamado al principio dispositivo: la pulsación vital de nada en todo, del infinito vivir en el viviente finito. Pero la dificultad de este juego está en que lo que

---

[27] *Ibid.*, p. 85.

[28] Nancy, J.-L., "Une expérience au coeur", en *La Déclosion. Déconstruction du christianisme, 1*, Paris, Galilée, 2005, p. 123.

se afirma y lo que se niega es *la misma cosa*, el mundo, el existir, la existencia: el mundo (el ser, podríamos decir *à la* heideggeriana) *como* existencia del existir. Y entre el existir y la existencia no hay diferencia —sino difer*a*ncia, es decir, realización concreta o existencial de la diferencia ontológica, identidad del ser-singular-plural con respecto a sí—. Ese es el corazón de las tecnologías del cuidado: el existir no se realiza sino a través de la existencia determinada. El cuidado lo es de que el vivir prosiga en el viviente, el existir en el existente, *en* el mundo y *como* mundo. En su diferencia, como diferencia. Si existir es hacer la experiencia del afuera, según decíamos, ese afuera se produce o acontece de modo totalmente mundano dentro del mundo. No es la irrupción de lo ultra o de lo altermundano. Las tecnologías designan precisamente esa materialización eventual del afuera, *la manera mundana en que el mundo hace mundo* y, por tanto, la manera en que es y puede seguir siendo mundo. El cuidado de la apertura del mundo sólo puede, en ese sentido, ser tecnológico. Su axioma: las tecnologías del mundo son capaces de hacer mundo y constituyen la condición más importante de su realidad y continuidad.

4. Pensar la nada del mundo que hace mundo

H. Arendt ha denominado "autoridad" precisamente al elemento, vinculado antiguamente con la tradición y la religión, que aporta al mundo la permanencia y la estabilidad que los seres humanos necesitan, por su finitud y mutabilidad. "Si se pierde la autoridad —afirma Arendt—, se pierde el fundamento del mundo"[29], lo cual no es una simple pérdida subjetiva de seguridad, un fenómeno psicológico, sino una pérdida objetiva, del mundo mismo, una "alienación del mundo" —como la denomina en *La condición humana*— que se cifraría en "…la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar un mundo que pueda sobrevivirnos y continuar siendo un lugar adecuado para que en él vivan los que vengan detrás de nosotros"[30]. La autoridad no es un hacer concreto, un poder, ni nada efectivo, sino algo "en cierto sentido nulo" —en palabras de Montesquieu, citado por Arendt— que aumenta, respalda y aporta la norma o medida de la acción. Pertenece al espacio de la fundación, como decíamos antes —no en vano la palabra y el concepto son estudiados por Arendt en relación con su genealogía romana, en la que es tan importante la experiencia sagrada de la fundación de la ciudad—.

El ámbito originario de la autoridad, antes que el político, es, para H. Arendt, el educativo. Allí adopta la forma de una responsabilidad con respecto al mundo, que es condición de la tarea de educar. "Ante el niño —dice Arendt—, el maestro es una especie de representante de todos los adultos, que le muestra los detalles y le dice: 'Este es nuestro mundo'"[31]. Negarse a asumir esa "responsabilidad conjunta con respecto al mundo" impide absolutamente educar —algo que, precisamente, según Arendt, está ocurriendo en la actualidad y es la causa de la

[29] Arendt, H., "¿Qué es la autoridad?", en *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, p. 105.
[30] *Ibid.*, p. 105.
[31] Arendt, H., "La crisis en la educación", en Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, op. cit., p. 201.

crisis de la educación y, probablemente, si no se enmienda, de un hundimiento irreparable del mundo común—[32]. No es de extrañar que para Arendt la "esencia de la actividad educativa" sea la conservación, la cual es, sin embargo, calificada por ella como destructora y ruinosa en términos políticos. Si se acepta y conserva políticamente el *statu quo*, el mundo se arruina: "…el mundo queda irrevocablemente destinado a la ruina del tiempo si los seres humanos no se deciden a intervenir, alterar y crear lo nuevo"[33]. Para Arendt, la esencia de la educación es cuidar de que la posibilidad de la novedad, que mantiene al mundo vivo, no se agote. Educar es preservar el elemento "revolucionario" que hace que el mundo sea mundo[34].

Sabemos, sin embargo, que es frecuente estar tentado de buscar ese elemento revolucionario no ya en este sino en otro mundo. Y que la mejor forma de hacer mundo podría pensarse que es dar la vuelta al existente o "apearse de él", como decía aquel chiste del 68 revolucionario. Ni Arendt, ni la idea misma de tecnologías del cuidado del mundo que aquí intentamos construir, apuntan en esa dirección. Que el mundo haga mundo es siempre el resultado de una creación *ex nihilo* pero se trata, no de una nada distinta absolutamente del mundo, sino de la nada misma *del mundo* que se crea y se recrea. Uno de los pensadores más interesantes, a mi juicio, en la actualidad, de *esa nada del mundo que hace mundo*, es el francés Bernard Stiegler. En lo que sigue —y ya para terminar—, quisiera presentar las líneas generales de su proyecto que tienen que ver con nuestro problema. Su obra, ya muy extensa, marcada desde el principio por una fuerte impronta derridiana, pero integradora de la socio-onto-tecnología de Gilbert Simondon, ha sabido conectar o proseguir la desconstrucción con una reflexión ontológico-política que incluye un diagnóstico muy consistente del cierre actual del mundo y un programa terapéutico-filosófico inscrito en una estrategia más amplia de cuidado del mundo, denominado como "nueva crítica de la economía política"[35]. La filosofía tiene para el pensador francés dentro de ese programa el papel de una farmacología. Pero, no se entienda mal, se trata de la filosofía en tanto que saber del *pharmakon*, que es veneno y remedio. El axioma de partida es lo que Stiegler ha llamado la "tecnicidad originaria" del

---

[32] La confesión de desencanto ante el mundo de los educadores es muy vivamente expresada por Arendt: "Es como si los padres dijeran cada día: 'En este mundo, ni siquiera en nuestra casa estamos seguros; la forma de movernos en él, lo que hay que saber, las habilidades que hay que adquirir son un misterio también para nosotros. Tienes que tratar de hacer lo mejor que puedas; en cualquier caso, no puedes pedirnos cuentas. Somos inocentes, nos lavamos las manos en cuanto a ti'". *Ibid*., p. 203.

[33] *Ibid.*, p. 204.

[34] "Porque está hecho por mortales, el mundo se marchita; y porque continuamente cambian sus habitantes, corre el riesgo de llegar a ser mortal como ellos. Para preservar el mundo del carácter mortal de sus creadores y habitantes hay que volver a ponerlo, una y otra vez, en el punto justo. El problema es, simplemente, el de educar de tal modo que siempre sea posible la corrección, aunque no se pueda jamás tener certeza de ella. Nuestra esperanza siempre está en lo nuevo que trae cada generación; pero precisamente porque podemos basar nuestra esperanza tan sólo en esto, lo destruiríamos todo si tratáramos de controlar de ese modo a los nuevos, a quienes nosotros, los viejos, les hemos dicho cómo deben ser. Precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación". *Ibid*., pp. 204-205.

[35] Véase sobre esta denominación Stiegler, B., *Pour une nouvelle critique de l'economie politique*, Paris, Galilée, 2009. Stiegler no sólo ha desarrollado teóricamente sus propuestas sino que las acompaña de un espíritu emprendedor en el ámbito de la crítica de la cultura y la sociedad, dirigiendo el Institut de Recherche et d'Innovation (IRI) en el Centro Georges Pompidou de Paris o fundando la muy activa asociación *Ars Industrialis* (www.arsindustrialis.org).

mundo y del ser humano, es decir, la condición ontológica originaria es la falta o manquedad (*défaut*). El "juego del mundo", como el propio Stiegler lo llama, es la conversión o transformación de esa falta en lo que hace falta (*le défault / ce qu'il faut*), auténtica metamorfosis en que consiste propiamente la vida del mundo y que no ha dejado de producirse desde que existe el ser humano. Es la posibilidad de esa "revolución permanente" lo que hemos de cuidar[36]. La tarea de la filosofía es, en primera instancia, la conceptualización de esa transformación de una falta en necesidad, movimiento que encierra una doble *epoché* o suspensión —"doble redoblamiento epocal", lo llama—: la suspensión o indeterminación programática inicial y la apropiación proyectiva de la suspensión. La existencia del mundo exige, entonces, una constante retroproyección de la suspensión originaria —de la ausencia originaria de origen—[37]. Esa retroproyección no es puramente ideal, sino que tiene condiciones técnicas y, especialmente hoy día, tecnológicas (las nuevas tecnologías relacionales, integradoras de las TICs y de las tecnologías audiovisuales). Y, como sospechaba Platón en el *Fedro*, esas tecnologías —allí, la escritura, mero recordatorio o *hypomnesis*, devaluadora de la verdadera anamnesis depositada en la palabra viva— son un auténtico *pharmakon*, que puede servir, bien a la construcción del mundo, bien a su destrucción. Lo que importa subrayar aquí —ya que no puedo sino mínimamente resumir algunos de sus principales argumentos— es que la tesis de Stiegler es ontológica: la tecnicidad no designa la mera instrumentalidad, no es un mero medio, sino que constituye la dimensión de apertura e indeterminación creadora del mundo. El presupuesto de esta tesis es la teoría simondoniana acerca del *modo de existencia de los objetos técnicos* —dicho con el título del libro de Simondon de 1958—. El objeto técnico, para Simondon, se caracteriza por su apertura, indeterminación o no-saturación y, por tanto, por su potencial neguentrópico[38]. Pero más allá de Simondon quizás, la tesis de la tecnicidad originaria lleva a Stiegler a entender que la consistencia o mismidad del mundo es técnica: toda presencia es protésica, es

---

[36] "Tal es el juego de la *revolución permanente*, es decir, del *eterno retorno del mismo envite: elevarse*, ir más lejos en la composición de las fuerzas para que se descubra allí, en este proceso de individuación que es el devenir mismo, un porvenir de ese proceso, la posibilidad de sa prosecución como invención de singularidades, que son las proyecciones incalculables de la apertura del juego, de lo que, en él, se juega de la indeterminación del porvenir, de su improbabilidad mejor o peor. Tal es la *eris*. La constancia de ese juego es la tecnicidad de la existencia: desde el *homo erectus* hasta nosotros, pasando por Lascaux, la *composición de la técnica con la vida*, que nosotros somos, como composición de lo muerto y de lo vivo, constituye ese proceso de constante transformación que es la individuación psico-social en tanto que doble redoblamiento *epokhal* de la técnica, siendo ésta la *prosecución* de la vida por otros medios". Stiegler, B., *Mécreance et discrédit. La décadence des démocraties industrielles*, Paris, Galilée, 2004, pp. 89-90. En *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la Pharmacologie* (Paris, Flammarion, 2010, p. 125) muy escuetamente: "La *falta* deviene *lo que hace falta*, es decir, aquello de lo que, como la Cosa, hay que *cuidar*."

[37] Véase al respecto Stiegler, B., *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 2001, cap. V: "Faire la différence".

[38] "…el objeto técnico no existe solamente por el resultado de su funcionamiento en los dispositivos exteriores (…), sino por los fenómenos de los que es asiento: por ello, posee una fecundidad, una no-saturación que le da una posteridad". Simondon, G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. 43. "…la máquina, obra de organización, de información, es, como la vida y con la vida, lo que se opone al desorden, al nivelamiento de todas las cosas que tienden a privar al universo de los poderes de cambio. La máquina es aquello por lo que el hombre se opone a la muerte del universo; ralentiza, como la vida, la degradación de la energía, y se convierte en estabilizadora del mundo". *Ibid*., pp. 15-16. Sobre la apertura como rasgo esencial de las máquinas, ver en la misma obra las pp. 41 y 46.

realmente exposición o presentación —de nada, ausencia de origen—, de ahí que la fenomenalidad misma, todo aparecer en el mundo, posea un carácter fetichista[39]. Desde este planteamiento, presupuesto en la idea misma de unas tecnologías del cuidado del mundo, se toma una importante distancia de aquellos diagnósticos, también ontológicos, pero que ven el cierre o agotamiento del mundo actual en clave de "ficcionalización del mundo" —dicho con la expresión de L. Sáez en su libro *Ser errático*—[40]. Al contrario, podríamos decir que el mundo es *constitutivamente ficcional*. Su sustancia y mismidad más propia es ese movimiento infinito del afuera que abre un espacio virtual donde habitar. El mundo como ficcionalidad en movimiento es lo que antes hemos llamado "dispositivo". De modo que el vacío no es el problema ontológico, no es la enfermedad que aqueja al mundo; aquél es más bien una vivencia subjetiva o un fenómeno psicológico, una "pérdida del sentimiento de existir" —es decir, pérdida del "sentimiento de que vale la pena vivir la vida"—, según lo denomina Stiegler, que efectivamente caracteriza como síntoma, de modo muy singular, la experiencia de proletarización de la existencia en la actualidad[41]. El problema, entonces no está en el vaciamiento del peso ontológico del mundo sino, por el contrario, en la dificultad actual para llevar a cabo una apropiación de la apertura que permita mantener el mundo abierto y proyectar, por tanto, un futuro para ese movimiento ficcional.

Bajo esos presupuestos, se ve la necesidad de explicar cómo se produce esa proyección en la que la ficción o tecnicidad originaria da lugar al mundo en tanto que mundo. Una pieza fundamental de la hipótesis de Stiegler es, para ello, su teoría —no psicológica— de la atención, porque es ésta y son sus condiciones técnicas y tecnológicas de posibilidad, los responsables de la proyección del mundo como espacio de experiencia en que se constituyen los objetos y los sujetos correlativamente, y como trama intencional de sentido en que se integran retenciones y protenciones —Stiegler reinterpreta la teoría husserliana del tiempo inmanente—. Pero la atención es tanto "…la facultad psíquica de concentrarse sobre un objeto, es decir, de darse un objeto, [como] (…) la facultad social de cuidar este objeto"[42]. Y "…la forma *mayor* de la atención" es el cuidado[43]. La atención es el cuidado sin el cual el mundo mismo —en su mismidad de acontecer infinitamente finito— se cierra o agota: "obsolescencia del mundo"[44]. Este es el diagnóstico de Stiegler: la actual destrucción sistemática de la atención, sobre todo juvenil, ejemplificada en el extendido y creciente síndrome de déficit atencional —es el asunto del que trata *Prendre soin. De la jeunesse et des générations* (2008) —, acarrea no sólo la liquidación de la facultad cognitiva, lo que llama la "estupidez sistémica", sino una proletarización general que priva a los individuos de la

[39] Un desarrollo mayor de este aspecto se puede encontrar en mi "Paris et les montagnes. Sur l'ontologie événémentielle", en *Revue Contre-Attaques*, Perspective nº3: Stiegler, editada por Alain Jugnon (en prensa).

[40] Ver Sáez, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, cap. 10, § 2: "Crítica negativa de la ficcionalización del mundo".

[41] Ver Stiegler, B., Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la Pharmacologie, op. cit, pp. 15, 51, 89, 255, etc.

[42] *Ibid*., p. 130.

[43] Stiegler, B., *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion, 2008, p. 183.

[44] Stiegler, B., Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la Pharmacologie, op. cit., p. 105.

experiencia y reduce el mundo a mera subsistencia[45]. Incluso lo teórico mismo está sometido a esa proletarización en la forma de una inatención al plano de las idealidades o "consistencias" —como las llama deleuzianamente Stiegler— y una incapacidad para problematizar[46]: incapacidad para acceder o elevarse al plano de la infinitud. En el ámbito del pensamiento filosófico la proletarización de lo teórico está representada por el naturalismo, la conversión de la filosofía en una ciencia humana y, en general, por aquellos modos filosóficos que olvidan el núcleo aporético-ontológico de su actividad teórica y, por tanto, desprecian el papel terapéutico del infinito[47].

El origen de la situación de obsolescencia actual del mundo está, en último término, en la ambivalencia misma del *pharmakon* tecnológico: la formación de la atención tiene, en general y de modo estructural, condiciones técnicas —como puede ser la escritura alfabética a partir del nacimiento de las sociedades históricas— que, en última instancia, son determinantes para la organización de los aparatos psíquicos, condicionantes de la sinaptogénesis, y elementos claves en la formación de lo que Stiegler llama —siguiendo a Simondon— "circuitos de transindividuación", es decir, tejidos de significaciones compartidas. El *pharmakon*, que es condición de la formación de la atención y por tanto del cuidado, puede convertirse también en el veneno que transforme el cuidado en incuria. Es la consecuencia fundamental de la consistencia farmacológica del mundo, a la que me refería al principio: el mundo está constitutivamente expuesto a la incuria, "no hay paraíso en la tierra"[48]. La ambivalencia del *pharmakon* es, por tanto, la de una prótesis o artificio que permite cuidar, y es su condición necesaria, pero que, al mismo tiempo, debe ser vigilada críticamente y sometida a su vez al cuidado. La situación actual parece ser, en este sentido, inédita: por primera vez en la historia del mundo está en peligro la posibilidad misma de curar los agenciamientos perversos del *pharmakon*, lo que ya hemos denominado el "segundo redoblamiento epocal". El cuidado del mundo ha de serlo de su suspensión farmacológica originaria pero también de la delimitación o cierre de su horizonte como época o contemporaneidad (presente como infinitud finita, abierto por la exterioridad)[49]. Como se ve, esta ambivalencia farmacológica da lugar a toda una complejidad real que ha de ser analizada. Su estudio (lo que llamaríamos en la terminología derridiana la "lógica del suplemento") es el problema de la filosofía, lo que hace

---

[45] *Ibid.*, pp. 44, 89, 256; y Stiegler, B., *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, op. cit., pp. 60-61.

[46] Stiegler, B., Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la Pharmacologie, op. cit., pp. 91, 211, 255.

[47] Infinitización de la existencia o "reencantamiento del mundo". Éste es el título de uno de sus libros, en el que se expone el proyecto inspirador (y el manifiesto) de *Ars Industrialis*: *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2006.

[48] "La tendencia a la incuria es irreductible: no hay, no ha habido y no habrá jamás paraíso en la tierra. Es la razón por la que siempre hay que organizar una economía de la incuria cultivando sistemas de cuidado que suponen una inteligencia farmacológica, concretando de ese modo un arte de vivir, tramando múltiples terapéuticas". Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la Pharmacologie*, op. cit., p. 202.

[49] La situación actual del mundo es, por ello, de "hiper-epocalidad", es decir, una suspensión que cierra el devenir y decreta el "*No future*". *Ibid.* p. 224. Sobre el "redoblamiento epocal" como los dos tiempos del *pharmakon* ver, entre otras referencias, *ibid*., p. 108; *La technique el le temps, I. La faute d'Epiméthée*, Paris, Galilée, 1994, p. 217; *La technique et le temps II. La désorientation*, pp. 15 y 55; *Mécréance et discredit, I. La décadence des démocraties industrielles*, Paris, Galilée, 2004, p. 90.

de ella una farmacología[50]. La terapia filosófica, como terapia del *pharmakon*, no es sin embargo la propuesta de un discurso normativo-trascendente que estableciera desde afuera su uso correcto: no es posible una cura del mundo a través de la superación de la tecnicidad. Cuidarse de que el *pharmakon* cuide es a su vez posible por un *pharmakon* que pudiera llegar a ser también dañino. La filosofía no ha de entenderse, entonces, como "farmacología general", capaz de autofundamentarse, al estilo de la metafísica tradicional, con vistas a convertirse en *la* terapéutica social general. Precisamente, al contrario, la metafísica ha estado marcada en su origen por la negación de su dimensión farmacológica, es decir, por la negación del "carácter estructuralmente hypomnésico de la vida del espíritu", es decir, las condiciones técnico-materiales de la actividad de pensar y de sus objetivaciones[51]. La filosofía como farmacología acepta esa dimensión técnica e institucional, material, como parte de sí misma y, al mismo tiempo, como exigencia de integrarse en un contexto disciplinar más amplio y no-jerarquizado, la "organología general" —con el término que Stiegler adopta de Simondon y Canguilhem—, formada también por otras terapéuticas socialmente establecidas, y encargada de la articulación del *organon* técnico con los órganos fisiológicos y socio-institucionales humanos. Aun siendo su corazón la filosofía como farmacología, la organología se extendería a un campo de estudio muy amplio: el mundo en tanto que articulación de lo vivo con lo no-vivo, proceso técnico autonormativo, producción y circulación inmanente de sentido.

El meta-cuidado del mundo ha sido responsabilidad de lo que Stiegler llama "sistemas de cuidado": la filosofía ha sido uno de ellos y, de modo más general, la educación. Su papel es, como hemos apuntado ya, vigilar que el *pharmakon* técnico implicado en la formación de la atención no la destruya. Esos sistemas integran técnicas e instituciones —"instituciones de programas" — diversas con el objeto de permitir y organizar el acceso a las idealidades o valores que aportan infinitud a la existencia y hacen deseable el mundo. La función del sistema escolar es permitir el salto al "plano de las consistencias". Claro está que esas consistencias, idealidades o valores no vienen del cielo. Evidentemente, con la caída del ideal teológico en la modernidad, las consistencias han dejado de caer de ningún lugar que esté fuera del mundo. Son producidos y proyectados ficcionalmente por el propio mundo (el mundo pasado) y guardados técnicamente en soportes materiales de la memoria —lo que llama Stiegler, en la terminología de un Husserl corregido, "retenciones terciarias"—, que están sometidos a variaciones y, por tanto, a condiciones técnicas. Como sabemos, el primero (o el primero reflexionado por la filosofía) es la escritura como *hypomnesis*. Los sistemas de cuidado, entonces, tienen la misión de generar *anamnesis* a partir de los *hypomnémata*. Ello es posible cuando éstos son capaces de generar "circuitos de transindividuación" en los que la interiorización de significaciones compartidas permite el paso al acto noético, es decir, la ampliación de lo sensible como sentido, la apertura o hacer mundo del mundo. Y hasta ahora

[50] Sobre ello trató la conferencia que Bernard Stiegler impartió en Almuñécar el 25 de septiembre de 2008: "Filosofía e instituciones" (inédita), en el marco del Simposium Internacional *La filosofía fuera de sí*, organizado por el Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada.

[51] Cfr. Stiegler, B., Prendre soin. De la jeunesse et des générations, op. cit., p. 204.

se puede decir que lo han conseguido: las técnicas hypomnésicas o de formación de la atención, lo que en otro lugar Stiegler llama "las tecnologías del espíritu", han servido al cuidado y, en sitios como la escuela, se ha cultivado ese uso —digamos— "mundial" de las técnicas espirituales.

El cambio actual en las condiciones técnicas de estos soportes materiales de la memoria es una auténtica mutación de las condiciones de acceso a las idealidades y, por tanto, de la apropiación de infinitud, de que depende la mismidad del mundo. Por un lado, la aparición de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, en convergencia con las tecnologías audiovisuales, permite condiciones de acceso a las retenciones terciarias de carácter absolutamente diferente a las que permitía el mundo del libro y la escritura. Por otro lado, la industrialización de la producción de esas tecnologías del espíritu ha abierto el campo de las industrias culturales y del consumo meramente pulsional de esos soportes de la memoria. El resultado es la destrucción de la libido, que está detrás de los diversos fenómenos de desafección del mundo, como si éste estuviera dejando de ser deseable. Stiegler ha asumido el diagnóstico certero que Deleuze hiciera en 1990 acerca de las sociedades actuales como "sociedades de control" que reemplazan a las antiguas sociedades disciplinarias[52]. Sustituyen el encierro por la modulación, la fábrica por la empresa, la escuela por la formación permanente, el examen por el control continuo, las máquinas energéticas por las máquinas de información, el capitalismo productor por el superproductor y consumista. En ellas, la ciencia máxima e instrumento del control social es el marketing. En ese contexto, las "industrias de programas" se han apropiado de las psicotecnologías en detrimento de las "instituciones de programas", como la escuela. El resultado es el surgimiento de una nueva modalidad del poder, el "psicopoder", convertida según Stiegler en el centro de gravedad actual del biopoder[53], capaz de controlar y fabricar las motivaciones de los individuos con el concurso de saberes que lo refuerzan, como el marketing, pero sin una regulación que permita reconducir los procesos sociales hacia la formación de nuevos sistemas de cuidado que acojan las nuevas mutaciones organológicas. En las actuales sociedades de control, un determinado uso de las psicotecnologías explota el dispositivo de construcción de la atención con fines económicos industriales pero, como ya hemos visto, esa explotación conduce a su misma destrucción. Ante esta situación, la propuesta de Stiegler es buscar en la filosofía, transformada farmacológicamente, la posibilidad de una "nueva crítica" que asuma, pues, como su condición misma, la originariedad del *pharmakon* y, a partir de ahí, haga posible una psicopolítica que sea capaz de dirigir al psicopoder evitando la destrucción del mundo a que éste conduce. Los aspectos de esa crítica farmacológica: el estudio de la lógica del suplemento, por un lado, pero también de su historia (más allá, pues, de la gramatología derridiana), ya que el *pharmakon* posee una historicidad propia y está sometido a mutaciones cuyo conocimiento es necesario para que la terapia filosófica atienda a las raíces ontológico-eventuales —genealógicas— del mundo presente. Las tecnologías del espíritu están sometidas

[52] Cfr. Deleuze, G., "Postcriptum sur les sociétés de contrôle", en *Pourparlers. 1972-1990*, Minuit, 2003, pp. 240-247.

[53] Cfr. Stiegler, B., Prendre soin. De la jeunesse et des générations, op. cit., pp. 183 ss.

a una tendencia hacia la formalización y la discretización, que es lo que Sylvain Auroux ha llamado —y Stiegler con él— el "proceso de gramatización"[54]. La gramatización ha hecho posible la vida del espíritu, es decir, la constitución de los saberes teóricos y prácticos. Y ahora, con las tecnologías relacionales, plantea un nuevo estadio organológico —un replanteamiento general de la articulación de los diversos órganos, biológicos, técnicos y sociales— cuyo agenciamiento ha de ser aún determinado o delimitado en sus condiciones de salud, es decir, con vistas a que ese agenciamiento pueda dar lugar a un dispositivo-mundo. Es lo que aún está por pensar. La crítica filosófico-farmacológica debe aportar indicaciones y criterios que permitan guiar una nueva "economía política de las tecnologías del espíritu", una psicopolítica que sea capaz de dirigir al psicopoder evitando la destrucción del mundo a que éste conduce.

El programa de Stiegler desplaza la cuestión del cuidado desde el plano ético al político. Y, como vemos, conduciendo a una acción política determinada —una política pública de las industrias culturales— en la que la filosofía adopta un importante papel. Parece verse la dificultad de armonizar este nivel político concreto con el del análisis ontológico-político, que siempre exige un paso atrás o una retirada con respecto al primero. Si la cuestión fundamental de la crítica filosófica es la del infinito, como reconoce Stiegler[55], parece que esa cuestión exige ser traducida en términos de actividad, de *praxis* introductora de infinitud en ámbitos específicos y de una manera que *a priori* es difícil de determinar. No cabe duda de que el programa de Stiegler es seductor. Y lo es porque marca un camino teórico y político a la filosofía como ontología de la actualidad. El diagnóstico ontológico del hoy es acompañado de una terapia que, más acá o más allá de las psicoterapias neurocentradas y de los proyectos éticos bienintencionados, intenta mantenerse en el terreno no fundamentalista del pensamiento ontológico-eventual buscando la manera de intervenir u operar en el espacio mismo donde acontece el mundo. La operación propuesta —que podemos designar con nuestro título como *tecnologías del cuidado del mundo*— está inserta como una técnica más en el dispositivo operatorio que es el mundo mismo, pero obedece a una necesidad, aporta una justificación y se rige por una norma. La norma de una salud que es el mundo mismo haciendo mundo[56].

---

[54] Auroux, S., *La révolution technologique de la grammatisation*, Mardaga, 1993; Ver, de Stiegler, entre otras referencias: *De la misère symbolique 1, L'époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée, 2004, pp. 103-4, 111 ss.

[55] "La cuestión del infinito se ha convertido en la cuestión por excelencia de la economía política". Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la Pharmacologie*, op. cit., p. 126.

[56] La finalidad del cuidado es expresada por Stiegler de diversas formas equivalentes que apuntan a un concepto de salud: el desarrollo de "un arte de vivir", una creatividad (en el sentido de Winnicott), una normatividad (Canguilhem), la individuación (Simondon), la "Existance".

CAPÍTULO 14

El naufragio de Occidente y la filosofía enmudecida

MARÍA EUGENIA BORSANI*

1. EL MUNDO ESTALLA, LA FILOSOFÍA CALLA

Bajo el subtítulo 'Trazos desprolijos de una pintura del presente: Estado de la cuestión y el silencio de la Filosofía', me refería —en el comienzo de otra versión de este escrito— a lo que ocurría en el escenario 2011 que producían un enorme estupor. Así lo decía:

> "Las llamas de Tottenham, Liverpool, Birmingham, siguieron al fuego encendido en el centro de tan británica Londres. Vuestros indignados a la luz de la luna en la Puerta del Sol, antes y hoy, Grecia y su efecto dominó, Noráfrica: Egipto, Túnez, Libia. La hambruna desesperante en una Somalia moribunda, sin prensa. Argentina y las ocupaciones de territorios por parte de miles de familias que pugnan por un trozo de tierra. Chile, represión a la rebelión estudiantil por días y días. Haití tan olvidada, como flagelada por una epidemia de cólera, peste milenaria, que según las previsiones de la Organización Panamericana de la Salud podría arrasar unas 200.000 vidas en breve. EE. UU. Ante una caótica situación sin igual, adjetivada de manera inocua como "bursátil". Más abajo, México y los cárteles de la droga; muertos por doquier. Oslo conmovida por sus jóvenes masacrados Por aquí, la eurozona alarmada, Merkel exhorta que si fracasa el euro, fracasa Europa. La última Cumbre Mundial sobre Cambio Climático no llegó a buen término y la perniciosa actividad vejatoria de la naturaleza pone en vilo nuestra vida y la vida misma del planeta."[1] (Borsani en Sáez Rueda et al, 2011: 223)

Día a día se advierte el agravamiento de este estado de situación que, ya lo sabemos, se trata de una crisis en múltiples dimensiones: política, educativa, habitacional, económica, financiera, climática, crisis de sentido, crisis civilizacional. Lo dicho, entonces, no ha de ser pensado en tanto meros episodios aislados de una suerte de coincidente convulsión mundial, casualidad sin más. No, ninguna casualidad; son éstos signos de la decadencia irreversible de un sistema, de un ordenamiento planetario que eclosiona, o lo que es más preciso decir, que implosiona, puesto que la matriz mundial de poder capitalista[2] o patrón de poder global de la

* Universidad Nacional del Comahue - CEAPEDI (Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad de la Universidad Nacional del Comahue). Neuquén – Argentina. borsanime@ceapedi.com.ar

[1] En la parte final de un artículo periodístico del 2011 que lleva por título "El reordenamiento global", Walter Mignolo repara en algunos de los casos de la actualidad apuntados aquí, a los que interpreta como signos de una trayectoria de descolonización y desoccidentalización. Cfr. Mignolo, Walter; "El reordenamiento global" en *Diario Página 12*, 11 de Agosto de 2011

[2] El concepto 'matriz de poder' es acuñado por el destacado semiólogo argentino Walter Mignolo y se corresponde con la noción de 'patrón de poder', que pertenece al sociólogo peruano Aníbal Quijano.

historia está en instancias de colapso terminal, no por la agencia de factores externos a tal patrón de poder sino causada por lo que en su propio seno se ha gestado; así, la ampulosidad de occidente muestra ya signos de irremediable declive. Crisis civilizatoria sin parangón en la historia, sus signos son inocultables, sus efectos impredecibles.

Desasosiego, incertidumbre, zozobra habitan el presente junto a un desprecio visceral por el género humano, o mejor dicho por algunos miembros del género tenidos por sub-humano o población excedente que se presentan ante los intereses del capitalismo global como escollo o estorbo. Basta hacer mención —a modo de ejemplo que grafica con claridad suma el desprecio indisimulable por la vida humana— lo que ocurre en la zona patagónica argentina a partir de la fiebre de la explotación de hidrocarburos no convencionales[3], en la región de Vaca Muerta, donde en los últimos tres años se viene aplicando la técnica denominada fracking o fractura hidráulica. Ésta consiste en la trepanación hasta las entrañas de la tierra, hasta la roca madre, y luego la fractura de ésta mediante la inyección de millones de litros de agua y arena y casi 600 químicos que contribuyen a la extracción del gas no convencional. Esta metodología extractiva viene siendo prohibida por su altísima peligrosidad contaminante ambiental en algunas zonas de España (Burgos) e Italia (Bomba), algunos estados de USA, como también en Francia, Canadá, Bulgaria, Irlanda, Gran Bretaña, entre otros lugares.[4] Sin embargo, pareciera que lo que desde Europa se estima peligroso y no adecuado para resolver las crisis energéticas, no es contaminante para las poblaciones subvaluadas o poblaciones excedentes, aquellas que lejos de servir a los fines del capital, obstaculizan sus diseños y designios. Y esto no es en términos de una expresión alarmante; esto está ocurriendo en este momento: el paulatino avance sobre poblaciones originarias en la zona mencionada, sobre las comunidades que resisten el avance de las empresas multinacionales sobre sus territorios. Es decir, nos sobran ejemplos de muerte, exterminio, depredación, esto es, nos sobran ejemplos de la civilización del horror que se despliega momento a momento frente a nuestros ojos y pareciera que hasta nos hemos acostumbrado a ello. Nos sobran también ejemplos de militarización de zonas cuyos pobladores resisten y de judicialización / criminalización de la protesta social. Para resumir, el mundo estalla, occidente naufraga y la filosofía o buena parte de ella, calla.

Es que la filosofía, según cierto parecer, debe orientar su preocupación intelectual y poner su empeño al servicio del tan preciado mundo de las ideas, aquél que cobija el ser y también nuestra razón de ser, de ser filósofos y filósofas, *dictum* platónico mediante. ¡Mientras el mundo del aquí y el ahora… que otros sean desde otros espacios, los que vean qué cosa hacer! Pues no, estas líneas no están escritas en esa dirección, se acercan más a la exigencia de un enlace hoy inexistente, que hoy clama por ser reinventado entre filosofía y política, que a mi entender es lo mismo que decir Filosofía y las urgencias mundanas del presente.

En 1932, un lúcido y muy joven intelectual francés, compañero de residencia estudiantil de Sartre y amigo de Raymond Aron, escribió un texto breve que si bien procuró desde su título ser un texto literario, se convirtió en un ácido texto filosófico, aunque ni su autor, Paul

[3] Se trata del shale gas, gas de esquisto y tight gas.
[4] Cfr. http://www.noalamina.org/informacion-general/energia/item/11577-paises-que-prohiben-el-fracking

Nizan ni el texto al que estamos aludiendo, *Los perros guardianes* fueran muy recordados. Allí Nizan ante la crisis de su tiempo se preguntaba:

> ¿Qué hacen en todo esto los hombres que han escogido por profesión hablar en nombre de la Inteligencia y el Espíritu? ¿Qué hacen los pensadores de oficio en medio de estos desequilibrios? Siguen guardando silencio. No advierten ni denuncian. No han cambiado. A cada momento crece la distancia entre su pensamiento y el mundo abocado a la catástrofe. El abismo entre sus promesas y la situación de los hombres es más escandalosos que nunca." (Nizan, 1973:121)

En ese enojoso y productivo registro siguen las reflexiones siguientes; hoy la filosofía no puede mostrarse esquiva a la hora de escrutar la actualidad en un momento epocal que no es propicio para silencios de ningún tipo como tampoco para miradas complacientes con el legado recibido que en algo, y seguramente no poco, ha incidido en el estado de cosas actual.

2. SUMARIA ACCIÓN INTERPELATIVA PUERTAS ADENTRO DE LA FILOSOFÍA

Procuraré entonces desandar ciertos caminos de la Filosofía para indagar por qué este estado de cosas y recorrer los cargos a hacerle a esta tan preciada actividad que, comprometida con la precisión conceptual y por el buen decir, se olvidó del sentir y del hacer. La filosofía misma y sus hacedores en estado de ataraxia, ciertamente imperturbable ante aquello que, según muchos entienden, no le va de suyo atender.

En las antípodas de ese estado emocional e intelectual se piensan estas líneas. Asumiendo la prosa irreverente que este escrito pretende lograr, traeremos al presente a los grandes y célebres varones de la Filosofía canónica, pues ellos son los clásicos y en tal sentido aún tienen qué decirnos, pero intentaremos retomarlos buscando derivas de su pensamiento que no fueron escrutadas en los límites territoriales de la universal y provinciana Europa. Nos involucraremos con la filosofía clásica desde un pensamiento geo-políticamente situado en la exterioridad diseñada por esa misma filosofía, desde un afuera que ella misma ubicó como periferialidad respecto a su indisputable centralidad. La clave de este abordaje es la de la interpelación, que como tal supone una acción dialógica, pero no se trata de un diálogo en aras de un plácido consenso, sino más bien, se trata de una especie de interrogatorio bajo el supuesto de que existen imputaciones en contra, es una acción interrogativa que increpa y amonesta, hay una sospecha de base, a saber: asistimos a la decadencia de la otrora exultante civilización euro-anglo-centrada; occidente se desploma, o al menos deja de ser espacio de buen resguardo ético, epistémico y político; la Filosofía algo ha tenido que ver en esto, y si no, algo tiene que decir en 'tiempos de excepcionalidad histórica', expresión ésta que corresponde al sociólogo peruano Aníbal Quijano.[5]

Antes de pasar al primer filósofo que nos ocupa interesa decir que no se trata de un ejercicio baladí en aras de mancillar la memoria de quienes han escrito las páginas del

[5] Así denomina al presente Aníbal Quijano en la Conferencia "Colonialidad- Descolonialidad del poder", Universidad Nacional de Asunción, Paraguay. Agosto, 2010. Disponible en http://ceapedi.uncoma.edu.ar

pensamiento occidental, sino que lo que mueve este recorrido es poner en tensión estos pensamientos con el silencio de la filosofía al que nos refiriéramos, silencio que impugnamos.

2.1. Vamos con Descartes

Sin duda, Descartes es un indiscutido hito entre otros grandes de la Filosofía. Logró dar con un indubitable fundamento del conocimiento, sostenido en la prístina evidencia del *ego cogito*. El empoderamiento de la razón, cobijo de certezas y punto de partida, momento fundacional de la modernidad y de sus designios. Tan exultante momento se inscribe también como el más trágico, más nocivo de la Filosofía. Puesto que fue el racionalismo cartesiano el que encerró el conocimiento en el ámbito del yo, del individuo, desprovisto entonces de dimensión comunal o grupal, como ocurría allá lejos de Europa, en tierras de las Indias tan occidentales como accidentales, según lo expresa un investigador canadiense.[6] Se decretó que quien conoce es el sujeto de conocimiento, nunca una comunidad, claro… desconocía Descartes, por aquellos tiempos, de la existencia de grupos humanos que no tenían en su léxico ni en su ponderación del saber la dimensión del yo, sino la del nosotros. Pero la petulancia de la modernidad adoptó el modelo racionalista y ponderó su aptitud a escala universal. ¡Pues si hay quienes no saben del yo, que lo sepan, ordena la racionalidad moderna eurocentrada! Se ocultó así el conocimiento en el ostracismo del yo y fue aquel tiempo —que Europa lo entendió como magnífico— ciertamente fatídico para la humanidad. Fue también ese momento epocal responsable de la escisión hombre-naturaleza, concomitante al método analítico y como consecuencia de ello, el desguace y fragmentación del mundo y manejo antojadizo del conocimiento y con ello la estructura arbórea del saber. Tal diferenciación ontológica hizo que la naturaleza quedara puesta en el espacio de la exterioridad, de la ajenidad, de una extranjería tal que permitirá en más manipularla, expoliarla conforme la avaricia irrefrenable de la moderna empresa conquistadora y devastadora emprendida un siglo antes de Descartes. ¡Así, pues, si hay quienes creen que hombre y naturaleza forman una unidad indivisa, que sepan que no es así, decreta la *episteme* occidental! Aquel momento de aparición del *ego cogito* estaba sostenido en un antecedente que no aparece en las líneas cartesianas de manera explícita pero que sin embargo impregnó el horizonte histórico del renacimiento. Fue posible el yo pienso como resultante de su predecesor, el yo conquisto: *ego conquiro*, siguiendo el planteo del filósofo argentino Enrique Dussel.

Este yo conquistador fue el despliegue de la primera voluntad de poder moderna sobre el originario de tierras conquistadas, y México el primer escenario de aquel *ego* moderno que antecedió al *ego cogito* (Dussel, 2000). Fue así la prepotencia conquistadora emprendida a partir del circuito comercial del Atlántico la que obra como soporte del exultante *ego cogito*.

De tal forma, el *ego conquiro* es el punto de largada de la primera modernidad surgida a partir de la conquista de América que pone a funcionar la maquinaria moderna capitalista

[6] Anibal Quijano hace alusión a este juego de palabras, occidentales y accidentales, en la Conferencia citada.

inscribiendo un derrotero de ignominia sin igual.[7] El yo conquisto es el que forja el imaginario de la Europa colonizadora que imprimirá de ahora en más criterios de subyugación económica, epistémica y ontológica. Para tales efectos necesariamente hubo de fraguarse una categoría mental antes inexistente, como bien lo ha investigado Quijano: la idea de raza, el constructo mental 'raza'. Con ello se establece la diferenciación entre seres superiores e inferiores, los preciados y los despreciados, los indispensables y los dispensables[8] los unos quienes merecen vivir y los otros, cuyas vidas dependen del designio de los primeros, quedando así a merced de quienes distribuyen a su merced el ser, permitiéndoseles a unos, ser y decretando el no ser, a otros, semi – infra - sub-humanos. Europa como usina de la ontología, permite ser o deniega el ser. Se marca así un límite entre los que están en el certero horizonte de la historia, '*humanitas'* y los que aún no han ingresado a ella, por tanto, mero '*anthropos'*, diferenciación ésta que luego Hegel se ocupará de reforzar refiriéndose a los pueblos sin historia, aquellos a los que aún no ha arribado el espíritu absoluto y su salvífico despliegue. Más adelante nos referiremos a Hegel.

Antes, algo más de este *ego conquiro*. Este yo conquistador fue emblemático en cuanto superioridad europea lanzada a la intrusión de territorios conjuntamente con el exterminio de vidas deficitarias (genocidios)[9], exterminio de saberes (epistemicidios) (Santos, 2009,81), devaluados por doxáticos y supresión de las divinidades (teocidios), ponderadas como exóticas, expulsadas por paganas. El modelo, uno y único, el de la Europa conquistadora que acrecienta sus dominios territoriales desde una concepción extractiva de los recursos naturales en espacios habitados por seres indeseables pero a los que debía concedérseles el atributo de ser entes poseedores de alma, caso contrario, cómo justificar la empresa evangelizadora, maquillaje de las primeras oleadas conquistadoras. A propósito, recuérdese a Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de Las Casas, quienes no mantenían una discusión estrictamente teológica, sino, cabe pensar también en la dimensión político-económica al servicio de la corona. De tal modo, se diseñó una ruta marítima al tiempo que una hoja de ruta de la razón, el itinerario es el mismo: la aventura imperial y el imperialismo de la razón moderna se erigió entonces como modélica, una única cartografía de la modernidad colonial. Entonces, el *ego*

---

[7] Según Quijano "Lo que hoy denominamos América Latina, se constituyó junto con y como parte del actual patrón de poder mundialmente dominante. Aquí se configuraron y se establecieron la colonialidad y la globalidad como fundamentos y modos constitutivos del nuevo patrón de poder. Desde aquí partió el proceso histórico que definió la dependencia histórico-estructural de América Latina y dio lugar, en el mismo movimiento, a la constitución de Europa Occidental como centro mundial de control de este poder. Y en ese mismo movimiento, definió también los nuevos elementos materiales y subjetivos que fundaron el modo de existencia social que recibió el nombre de modernidad." Quijano, A.; "Don quijote y los molinos de viento en América Latina"

Disponible en http://www.oeiperu.org/documentos/ClavesQuijano.pdf Inicialmente el autor había titulado este trabajo "Los fantasmas de América Latina" en *Libros y Artes*, Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú, No. 10, Abril 2005, pp. 14-16. Lima, Perú.

[8] La oposición dispensables-indispensables corresponde a Nelson Maldonado Torres. Cfr. Maldonado- Torres; Nelson; "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto." en Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (editores) (2007); *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Siglo del hombre Ed.

[9] Según el artículo II de la Convención de la Organización de la Naciones Unidas sobre la prevención y sanción del delito de Genocidio de l948 -CONUG-, el genocidio refiere a "actos perpetrados con la intención de destruir, en forma parcial o total, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal".

conquiro que antecede y luego se ensambla armoniosa y coherentemente con el *ego cogito*: una perspectiva racializada de la filosofía (racismo epistémico) sostenida en la ficción de la raza y con ello occidente como legítimo lugar donde ha de morar la razón; lugar de la *episteme* moderna donde no hay espacio para ningún "otro" distinto al yo-pienso cartesiano.

Cabe decir que podríamos ser absolutamente piadosos y disculpar esta tendencia de la Filosofía en tanto hija de su tiempo y sostener que ésta era la opinión formada en los círculos de la intelectualidad europea del S. XVII, pero eso es falso a todas luces ya que existieron voces en contra de una mirada racista que ya comenzaba a tener visos de sistematicidad. Eso es lo que queremos subrayar, no eran planteos aislados sino que bien pueden ser pensados como soportes conceptuales de lo que hoy denominamos teoría de la racialización, que propiciando la ideología racista, perviven actualmente, llevando a cabo una acción de minusvalía, exclusión resultante de la estratificación de los seres humanos en los diversos espacios del planeta con criterios diferenciales entre lo propio y lo bárbaro. Pero cabe una aclaración al respecto que expone el filósofo portorriqueño Nelson Maldonado-Torres:

> Pero, tal contexto no estaba definido solamente por la existencia del bárbaro o, más bien, el bárbaro había adquirido nuevas connotaciones en la modernidad. El bárbaro era ahora un sujeto racializado. Y lo que caracterizaba esta racialización era un cuestionamiento radical o una sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto en cuestión. Así, la "certidumbre" sobre la empresa colonial y el fundamento del *ego conquiro* quedan anclados, como el *cogito* cartesiano, en la duda o el escepticismo. El escepticismo se convierte en el medio para alcanzar certidumbre y proveer una fundación sólida al sujeto moderno. El rol del escepticismo es central para la modernidad europea. Y así como el *ego conquiro* antecede al *ego cogito*, un cierto tipo de escepticismo sobre la humanidad de los sub-otros colonizados y racializados sirve como fondo a las certidumbres cartesianas y su método de duda hiperbólica. Así, pues, antes que el escepticismo metódico cartesiano (el procedimiento que introdujo la figura del genio maligno) se hiciera central para las concepciones modernas del yo y del mundo, había otro tipo de escepticismo en la modernidad que ya le era constitutivo al sujeto moderno. En vez de la actitud metódica que lleva al *ego cogito*, esta forma de escepticismo define la actitud que sostiene al *ego conquiro* u *hombre imperial*. (Maldonado-Torres, 2007:134)

Aquel colonialismo histórico-político y diplomático de hace ya cinco siglos quedó en el legado de la colonialidad global actuante en nuestro presente. Por ello, para que sea factible poner en vilo el sistema mundo moderno[10] —colonial se vuelve hoy una exigencia impostergable escrutar el soporte epistémico brindado por los titanes del pensamiento "universal", aquel que contribuyó a forjar el racismo epistémico que acompañó el derrotero dramático de occidente que hoy implosiona. Se generó, de manos de los grandes del pensamiento clásico, sistemas de pensamiento funcionales, es decir, a expensas de la lógica modernidad-colonialidad. Se les imputa, entonces, haber colaborado en la elaboración y sostenimiento de una estructura de poder, de ser y de saber conforme los mandatos de la racionalidad moderna occidental, cuyo colosal colapso actual es innegable.

[10] El concepto sistema- mundo moderno corresponde a Immanuel Wallerstein. Cfr. Wallerstein, Immanuel (1984); *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI.

2.2. Breves líneas de Hume, algunas más sobre Kant y unas pocas sobre Voltaire

Hume no está fuera de esta escena moderna y acuerda con la imposición de un modelo civilizatorio. Su desprecio hacia la otredad fue puesto de manifiesto respecto a los negros afro-transportados que habitaban los enclaves del Caribe, quienes concitaron su atención. Sostenía que no podía esperarse ningún signo de ingenio, de arte ni de ciencia si ésta no procedía de una tez blanca. Sus apreciaciones tienen incluso hasta el registro de la caricatura. Dice:

> "Sospecho que los negros y en general todas las otras especies de hombres (de las que hay unas cuatro o cinco clases) son naturalmente inferiores a los blancos. Nunca hubo una nación civilizada que no tuviera la tez blanca, ni individuos eminentes en la acción o la especulación. (…) En Jamaica, sin embargo, se habla de un negro que toma parte en el aprendizaje, pero seguramente se le admira por logros exiguos, como un loro que ha aprendido a decir varias palabras."[11] (Hume, 2005: 103-104)

Voltaire, por su lado, apoyaba la poligénesis (otra especie humana distinta a la blanca) contrariando así el dogma monogenético de la teorías creacionista sostenida por la iglesia y era algo más indulgente que Hume. Auguraba, que a futuro "tales animales <por los negros> sabrán cultivar la tierra, embellecerlas con casas y jardines y conocer la ruta de los astros: hace falta su tiempo para todo (…) Nuestros sabios han dicho que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios: ¡he aquí una cómica imagen del Ser eterno, con una nariz aplastada y con poca o ninguna inteligencia!"[12] (Ki-Zerbo en Bou, 2007:15). En un tono justificatorio, mostrando a Voltaire como víctima de las preconcepciones (y pre-comprensiones) de su tiempo, el filósofo peruano Francisco Miró Quesada sostiene que:

> "Voltaire tuvo su desliz racista cuando escribe en su obra 'Ensayo sobre las costumbres' que la piel negra de los africanos constituye una prueba de la existencia de un principio que hace diferente a las diversas razas, en consecuencia, dice Voltaire, la naturaleza ha subordinado a este principio los diversos grados de inteligencia de los pueblos, por lo que resulta natural que los negros sean esclavos de los blancos. Estas palabras de Voltaire demuestran que hasta los más grandes sabios pueden ser víctimas de los prejuicios existentes en su época." (Miró Quesada, 2007)

Claro está que no aceptamos esta disculpa epocal a Voltaire, sino que ponderamos sus consideraciones en el marco de la superioridad esgrimida por el hombre blanco, superioridad intelectual que se atribuye y que marcará el itinerario de la filosofía, de la ciencia y de la

---

[11] La cita extendida dice así: "<los negros> no han creado ingeniosas manufacturas, ni artes, ni ciencias. Por otra parte, entre los blancos más rudos y bárbaros, como los antiguos alemanes o los tártaros de la actualidad, hay algunos eminentes, ya sea en su valor, forma de gobierno o alguna otra particularidad. Tal diferencia uniforme y constante no podría ocurrir en tantos países y edades si la naturaleza no hubiese hecho una distinción original entre estas clases de hombre, y esto por no mencionar nuestras colonias, donde hay esclavos negros dispersados por toda Europa, de los cuales no se ha descubierto ningún síntoma de ingenio; mientras que la gente pobre, sin educación, se establece entre nosotros y se distinguen en todas las profesiones." Hume, David (2005); "De los caracteres nacionales" en *Escritos impíos y antirreligiosos.* Akal.

[12] Cfr. Ki-Zerbo, Joseph (2007)*; Da Vasco da Gama 200. Storia si un rapporto sbagliato fra Europa e Africa*. Roma, 2002 citado por Bou, Luis César; *Africa y la Historia*, Rosario, CEUR.

política occidental. Como dato interesante, recordemos que Voltaire tenía inversiones en el comercio de la trata.[13]

Por su parte, Kant es el paladín del universalismo, la estructura cognitiva universal del sujeto cognoscente y un indiscutido universalismo en su ética formal, otro representante destacado de la filosofía ilustrada, a no dudarlo. Sin embargo, permítaseme mostrar otro cariz, otro acceso de lectura a este 'grande' de la Filosofía y mostrar su raciología, que en ocasiones varias, reiteramos, se la minimiza exculpatoriamente y se dice: "pero acorde con el espíritu de la época, no podría haber pensado otra cosa" ¡No es así! Kant podría haber pensado en otra clave, Herder sí lo hizo, Herder no se lee ni se enseña, es un filósofo menor y si algo de él nos ha llegado ha sido justamente en clave de contradictor del pensamiento kantiano, pero poco sabemos sobre el rechazo de Herder respecto al concepto kantiano de raza.

Desacralizar, es ese un buen desafío moderno, que vale recuperar hoy. Si la Filosofía moderna se piensa racional, que es lo mismo que decir adulta, habiendo llegado al paroxismo del pensamiento es, entre otras cuestiones por haber podido retirar de escena los ecos del pensamiento teológico de manos de las tenebrosas tinieblas del oscurantismo que demoraron el ingreso a las luces de la razón, según leemos en páginas apologéticas de la modernidad.

Si con Kant la filosofía ha arribado a la mayoría de edad, debemos ejercer esa misma mayoría en un pensamiento autónomo que deje atrás a tutores, incluso ponerlo en práctica sobre el mismo pensamiento kantiano, que por tiempo nos ha tutelado en nuestras referencias filosóficas, en nuestros programas de cátedra, en tanto data obligada toda vez que de pensamiento emblemático de la modernidad se tratara. Dicho de otro modo, si lo que importa es radicalizar las acciones de desacralización, idéntico ejercicio ha de llevarse ante aquellos que han quedado rodeados de un halo de santidad filosófica, a saber, el mismo I. Kant.

El filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze, en referencia al olvido de parte de la academia de las teorías raciales o raciología kantiana, sugiere que tal olvido "es atribuible al irresistible deseo de ver a Kant sólo como un filósofo 'puro', preocupado únicamente por los temas filosóficos de la cultura 'pura' en el *sancta sanctorum* de las tradiciones de la filosofía occidental" (Eze, 2001, 201). Justamente, dado el carácter irreverente de estas líneas es que nos permitimos involucrarnos con lo más santo de todo lo santo y leer en otra clave. Kant ha sido un destacado referente de las teorías raciales que desde el S. XVIII en más se impusieron en el escenario filosófico mundial, desde el atrio europeo. La raciología kantiana se gesta en los cursos en los que Kant se desempeñara por más de cuarenta años (1756-1797) en Geografía Física y Antropología. Cabe hacer mención a las disertaciones sobre "Conocimiento del mundo" que estaban destinadas al público en general y que tenían la forma de conferencias populares. Este dato lo entendemos relevante ya que exime de comentarios referidos a que lo que allí se sistematizara de manos del pensador de Königsberg pudiera ser tenido como intervenciones menores que no hicieron mella en la intelectualidad de sus tiempos. Muy por el contrario, fue un extraordinario divulgador de una nociva invención moderna, colaborando así en la construcción de "la otredad" sostenida en una taxonomía

[13] Cfr. Bou, Luis César; Op. Cit.

racial, ubicando a unos y otros en estratificaciones inamovibles. Tal otredad está privada del desempeño de agencia racional y moral alguna.

Pues bien, Kant presentó una pirámide cromática a la vez que epistémica, por supuesto que en la cúspide de tal pirámide se halla alojada la razón, que es, a no dudarlo blanca y por supuesto masculina. El desprecio con el que son tratados los 'otros' evita toda posibilidad de indulgencia. Kant sostenía, desde la arrogancia más exasperante, dado que no le asistía fundado conocimiento alguno, más que dudosas fuentes recogidas en el puerto de su Königsberg natal, que: "[L]a raza de los americanos no puede educarse. No hay fuerza motivadora porque carecen de afecto y pasión. Ellos no están en el amor, por eso tampoco tienen miedo. Apenas hablan, no se acarician mutuamente, nada les importa y son haraganes" (Kant en Eze, 2001: 224-225). Sus consideraciones acerca de los asiáticos no eran de muy distinto tenor: ellos pueden ser educados en las artes más no en las ciencias, las que ya sabemos, quedan reservadas para el desempeño de la actividad racional propia del europeo. Así también, por caso, los hindúes permanecen siempre como están, no pueden avanzar. En lo que a los negros respecta, éstos no eran dignos de mejor consideración, espacio de lo sub-humano, subalterno, alteridad y sub-alteridad. Los negros africanos estaban ubicados por Kant en un nivel sub-ontológico que de suyo les cabía ocupar, dado que los negros "carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleva por encima de lo insignificante", según lo expresara en la sección cuarta de *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, bajo el título "Sobre las características nacionales en cuanto se basan en la diferente sensibilidad para lo bello y lo sublime". La razón tomó un color, el color de la razón, como ya he dicho, no podía ser otro que blanco. Lo no blanco no piensa, tampoco tiene afectos, carecen de aptitudes éticas.

En definitiva, y para abreviar, en palabras de Chukwudi Eze, Kant se ocupó de "la humanidad europea, tomada en sí misma, y una demostración de cómo esta humanidad 'ideal' o 'verdadera' y su historia es naturalmente y cualitativamente (espiritual, moral racional, etc.) y cuantitativamente (corporal, física, climática, etc.) superior a todas las demás" (Eze, 2001: 227-228), lo que tira por la borda todo cometido universalista, puesto que cómo conciliar esto con su universalismo, es decir, puede pensarse en universalismo alguno cuando está franqueado por límites territoriales?. Marcas de eurocentrismo que no es sino universalización de una particularidad geo-situada que se arrogó la hegemonía a nivel mundial.

Antonello Gerbi fue un estudioso como pocos de las consideraciones y discusiones que hacia y sobre América se dieron entre 1750 y 1900, reunidas en su descomunal texto *Las disputas del Nuevo Mundo. Historia de una Polémica*. Gerbi señala que decadencia, imperfección, subraza, son entre otras, son las nociones de las que se vale Kant para hablar de los americanos y de este continente mal poblado, de forma semi-animal. Así también, repara Gerbi en consideraciones nada generosas de Kant referidas a la fauna de la región, por caso, respecto de los pájaros, éstos "hermosos y de variados colores, no cantan bien" (Kant en Gerbi, 1960: 303). Dato que más que una anécdota grafica los dislates sostenidos en el desprestigio de lo no europeo del tan prestigioso filósofo.

Como simples notas de color, de color negro en este caso, cabe decir, como dato de contraste cromático, epidérmico y epistémico, que en esos tiempos se publica un notable texto de Teoría Política, en la pluma de Quobna Ottobah Cugoano, nacido en Ghana, África, transportado a América, para trabajo esclavo en las colonias británicas en el Caribe inglés, luego liberto trasladado a Londres. En dicho tratado el autor vuelca sus reflexiones sobre la trata y la esclavitud de los negros. Su obra lleva por título "*Pensamientos y sentimientos sobre el mal y el maldito tráfico de esclavos y comercio de la especie humana* dirigido a los habitantes de la Gran Bretaña por Ottobah Cugoano, un nativo de África", en el año 1787. Claro está, tal vez se tratara de un extraño caso negro salido del molde de lo que por naturaleza cabría esperar. El planteo de Cugoano no queda en la mera denuncia y en el clamor de la víctima —que si así fuera, enhorabuena—, sino que muestra la mercantilización a la que ha sido sometida una parte de la humanidad por decisión conquistadora de otra parte y con ello el abyecto racismo imperante en tiempos de la libertaria ilustración.

2.3. También los contractualistas

En el marco de aquel regocijo por el exultante *ego* europeo cuya líneas iniciales marcáramos con Descartes, cabe hacer mención, desde la Filosofía Política, a los Hobbes, los Locke, y el pensamiento contractualista en general, con algunas salvedades derivadas de lecturas no canónicas (por caso, de Rousseau). Los ordenamientos jurídicos deberán ser garantes de los derechos naturales que le caben al individuo. El sujeto de derecho es el individuo, la egopolítica, preponderancia del exuberante yo, en indiscutible consolidación. Tales tramos, hoy considerados clásicos de la Filosofía Política se sostuvieron en aquella escisión naturaleza-humanidad. Los pueblos no-europeos, brutales, salvajes, atrasados coexisten temporalmente más no epistémicamente con la humanidad eurocentrada, sintiéndose ésta obligada a llevar bonanza a recónditos lugares. Más el trato que habría de prodigarles a estas criaturas sería el que como mero *anthropos* les correspondía, sumidos aún en estado de naturaleza, según la egolatría colonial.

Así también cabe recordar que el derecho moderno que emana de estos capítulos de la Filosofía Política se diseñará en aras de preservar los derechos del hombre y del ciudadano, es decir, de algunos hombres y de algunos ciudadanos, derechos que paridos en la Francia ilustrada y declamados con valía universal serán vulnerados sistemáticamente puertas afuera de Europa y también puertas adentro de Europa con los menos europeos de los europeos. La universalidad de tal declaración se inscribirá por tanto en otras de las tantas falacias del universalismo que hoy sea hace menester desmontar, o dicho de otra manera, acometer sin demora alguna la tarea de una acción que propenda a descolonizar a Occidente, exigencia que asume el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos.

Lo cierto es que el contractualismo todo opera como soporte fundamental justificatorio de la empresa conquistadora, por caso recuérdese a Locke y el modo de legitimar la propiedad territorial. Mientras, se diseñaba en el ideario británico la Conquista del oeste, del salvaje

oeste y la apropiación de tierras ancestrales a pueblos originarios en Nueva Inglaterra en sintonía con la expansión capitalista.

Se obvió, a su vez, que por allá lejos por tierras americanas, la pertenencia no le cabe al sujeto sino a la comunidad y que no existe lo propio referido al individuo, sino que lo propio tiene la dimensión de lo colectivo. ¡Pues, si hay grupos que estiman que la propiedad cabe a la comunidad y no al individuo, que se convenzan de lo contrario, otro decreto más de la racionalidad moderna colonial!

2.4. Hegel, el desarrollo del espíritu

Por fuera del paraguas contractualista, pero desde dentro de la *episteme* moderna colonial, hallamos a Hegel. El despliegue del espíritu universal marcará una estela a escala mundial. Hegel sostendrá —desde una concepción de la historia conforme la cual hay naciones que ya han alcanzado su desarrollo— que existen pueblos que aún no han ingresado en el derrotero del avance hacia la libertad y esto, en absoluta concordancia con el ánimo colonial conquistador y perpetrador de la Europa de finales del S XVIII e inicios del S. XIX. Así, Hegel justifica claramente la superioridad europea al sostener que la raza débil de los americanos debía extinguirse sin más ante la imponente civilización europea, responsable de llevar el progreso a territorios colonizados.[14] A propósito, la intelectual argentina Alcira Argumedo sostiene, en tono crítico, que: "[e]l jurado de la historia universal evalúa la capacidad de cada pueblo tomado como individuo para constituirse en protagonista, marcar el rumbo e imponerlo a los demás en la marcha subterránea del Espíritu en pos de la libertad" (Argumedo, 2004: 27), aunque esa libertad sea a costa de la opresión, la masacre y subalternización o subordinación de pueblos no europeos, como si acaso esos otros pueblos no-europeos hubieran estado urgidos por el desembarco triunfal y redentor del tan europeo como universal espíritu. Esa historia universal está escrita con tinta y tinte etnocéntricos, patrocinando al resto del infantil y atrasado universo a su antojo, que es lo mismo que decir, domeñando y domesticando al resto del mundo según sus patrones.

Tan brutal y hasta desenfadado era el sustrato racista del planteo hegeliano que Gerbi (a quien ya mencionáramos en ocasión de Kant) procura transmitirlo refiriéndose a la aversión que Hegel sentía por lo americano, a partir de la consideración negativa que tenía el pensador en relación a la insuficiente musicalidad de los pájaros en estos rincones del mundo. Según Hegel, esta afonía o defectuoso sonido del cantar de los pájaros americanos puede revertirse o remediarse y es interesante la explicación que nos ofrece: "cuando algún día ya no se escuchen en las selvas del Brasil los sonidos casi inarticulados de hombres degenerados, entonces muchos de los plumíferos cantores producirán también melodías más refinadas (Hegel en Gerbi, 1960:397). Parece un comentario casi risueño si no fuera porque da cuenta de la visión eurocentrada que llega hasta el hoy, basta reparar en lo expuesto en la primera parte de este escrito.

[14] Cfr. Hegel.G. W. (1975); *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Ed. Alianza, Madrid.

3. LO DECOLONIAL Y DECOLONIZANTE

Todo lo dicho no está fuera de la escena de nuestros días, sino que la constituye en tanto legado político-epistémico. En tal sentido, cabe husmear por algunos escenarios de la patológica hiperespecialización del conocimiento hoy (Santos, 2009): la medicina desatendió aspectos preventivos y lejos de abocarse a la profilaxis, convirtió al sujeto en una cuadrícula ultra segmentada; la farmacéutica tomó la forma empresarial aliada a grupos económicos multinacionales, el Derecho se tornó una mecánica de aplicación procedimental, la economía no ha se ha ocupado de la inequidad exasperante en la distribución de los recursos, la psicología privilegió métodos de testeo a expensas de exigencias político-institucionales y etcétera. Pero estas cuestiones tampoco atañen a las ciencias sociales y humanas, dicen algunos y la epistemología debe continuar sus indagaciones y fortalecer la pretensión de objetividad de toda indagación que se precie de científica con independencia del rumbo de la empresa científica occidental y por supuesto, no atender a cuestiones atinentes a la colonización del conocimiento, que no es de su competencia.

Arremeter contra este estado de situación conlleva a una propuesta desacralizadora de los beneficios logrados en nombre de la ciencia y de la filosofía, occidental por cierto, y es compatible con la opción decolonial que no refiere ya a ordenamientos políticos a los que se les ha arrebatado su soberanía sino a una apropiación más efectiva e invisibilizada: la colonialidad que ha perdurado y pervive en nuestros elaboraciones intelectuales, políticas, éticas, culturales y más.

Sobre finales de los años ´90 del siglo pasado y en el marco de un nuevo ordenamiento mundial global, se constituye el Programa de Investigación Modernidad-Colonialidad (PMC). Este programa ha propiciado debates referidos a explorar las condiciones de emergencia del proyecto moderno, por entender que el derrotero de la modernidad pudo ser tal, habida cuenta de la empresa colonial occidental. De tal forma, el despliegue de la lógica de la modernidad habría colonizado las esferas del poder, del saber y del ser, incidiendo en el plano político, epistémico y ontológico, conforme el diseño europeo colonial. El PMC aboga por un viraje del *locus* de enunciación euro-centrado: giro decolonial y pos-occidental[15], donde lo pos-occidental refiere al corrimiento epistémico-político de la escena moderna occidental hacia espacios conformados en términos de otredad no-europea. A propósito dice Mignolo:

[15] El concepto 'pos-occidental' fue oportunamente acuñado por el cubano Roberto Fernández Retamar (1976) y tematizado en el marco del PMC. Lo pos-occidental alude a una toma distancia de otros tantos "post" de nuestros días, siempre gestados desde escenarios intra.modernos. A propósito, el chileno Luis Hachin Lara expresa que: "La esperanza y la práctica teórica Post Occidental, se alimenta de esta herencia <latinoamericana, indígena, afrodescendiente> y sólo para aclarar; no se trata de apoyar el argumento del origen y su ficción, ni de reivindicar historicismo alguno. Simplemente se trata de explicar la procedencia de un argumento, arrinconado y omitido por la apabullante adhesión al Post Modernismo, al Post Colonialismo y al Post Orientalismo por parte de un buen número de investigadores y que indudablemente, como métodos hermenéuticos tienen, cada uno de ellos, pertinencia en espacios geopolíticos determinados." Hachin Lara, Luis; "¿Por qué volver a los textos coloniales? Herencias y coherencias del pensamiento americano en el discurso colonial", *Revista de Literatura y Lingüística*" N° 17, Santiago de Chile, 2006. Confróntese también Fernández Retamar, Roberto (1976; "Nuestra América y el occidente", Casa de las Américas.

> "La gramática de la descolonialidad (la descolonización del ser y del saber, de la teoría política y económica) comienza en el momento en que los actores que habitan lenguas y subjetividades racializadas y negadas en su humanidad, toman conciencia de los efectos de la colonialidad del ser y del saber. La colonización del ser y del saber operó y opera de arriba hacia abajo, desde el control de la autoridad (política) y de la economía. La descolonización del ser y del saber va desde abajo hacia arriba, de la sociedad civil activa y la sociedad política radical hacia el control imperial del poder y la economía. Es en este sentido que la gramática de la descolonialidad está funcionando, tiene que funcionar, desde abajo hacia arriba." (Mignolo, 2010:112)

La actitud investigativa decolonial no se agota en las cuestiones del orden de la discriminación étnica racial, sino que aborda la problemática desde el racismo epistémico y con ello interesa hurgar en nuestras mentes sesgadas con recorridos estrechos, siempre occidentalo-céntricos, propendiendo a hacer algunos virajes en nuestros itinerarios intelectuales, en nuestras elecciones bibliográficas y en nuestros nutrientes teóricos que permitan llevar a buen puerto la acción decolonizante. Esa es la apuesta, ir en busca de nuevos recursos e insumos teórico-práxicos que posibiliten encontrar otras estrategias explicativas del hoy en aras de la reversión del *status quo*, que no se nos ha presentado como caótico presente generado de la nada, sino que está inmerso en una historia que se pretendió universal a costa de mancillar memorias, aniquilar seres, saberes, cultos y más.

Hoy, todos los ordenamientos políticos que siguieron aquella hoja de ruta civilizatoria y que cumplieron en los primeros tiempos de la conquista con el mandato evangelizador del S.XVI, luego con el mandato civilizatorio de los siglos XVIII y S.XIX y más adelante con el mandato desarrollista y liberal democrático del presente, S.XX y XXI respectivamente, se encuentran en una encrucijada civilizatoria.[16] Tal vez de lo que se trata sea de llevar a cabo una recusación radical a los imperativos de la modernidad habida cuenta del actual presente. Ahora bien, no es plausible la propuesta decolonial por el sólo hecho de poner al descubierto lo acaecido y develar la contracara, el reverso de la modernidad, sino que, en tal caso, sus aportes resultan relevantes dado que al dislocar el preciado *locus* de enunciación eurocentrado, genera en ese mismo acto una significativa acción direccionada a la descolonización epistémica a la vez que política, que exige sin duda de un ejercicio intelectual, epistémico. En otra ocasión hemos hablado de ejercicios decolonizantes. "La idea de ejercicio procura dar cuenta de un pensamiento en movimiento, que para plantearse como "decolonizante" ha debido entonces practicar un desprendimiento y un viraje. Optamos por el término decolonizantes para adjetivar a estos ejercicios intelectivos y políticos en aras de referir a una suerte de acción que se está desenvolviendo en el mismo momento que damos cuenta de ella, que está haciéndose y siendo; actividad en estado de inconclusividad." (Borsani, 2015)

Tal acción de dislocación ejercida por la decolonialidad necesariamente ha de orientarse a refutar las tantas veces mentadas teorías en torno a que los acontecimientos deleznables de la civilización occidental han de ser pensados en tanto extravío de la razón y que vale pugnar por la continuidad en aras de completar el proyecto moderno, que se encuentra aún inacabado

[16] Cfr. Grosfoguel, Ramón; "Descolonizando los universalismos occidentales: del pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas" en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.); *El giro decolonial*, Op. Cit.

(Habermas, Taylor, Apel y otros). No hay ningún extravío de la razón. No se trata, bajo ningún aspecto, de un yerro y la posibilidad de la posterior reorientación racional. La decolonialidad impugnará radicalmente tal concepción y mostrará que razón y conquista son caras de la misma moneda, premeditado diseño del verso y reverso de la narrativa moderna conquistadora, impugnando el ideario de la *episteme* civilizatoria que aún hoy incide en el derrotero político de la humanidad toda.[17]

Occidente no naufragó en los mares en aquella travesía emprendida en los albores del renacentismo. Hoy sí naufraga, más no en los mares sino en todo territorio marcado de colonialidad. Occidente naufraga, aunque buena parte de los occidentales lo nieguen. Asistimos así a un escenario que requiere de cambios muy complejos, cambios civilizacionales, como lo expresa Santos, ya mencionado. Invita el autor:

> "…a una comprensión no occidental del mundo en toda su complejidad y en la cual habrá de caber la tan indispensable como inadecuada comprensión occidental del mundo occidental y no-occidental. Esta comprensión y esta complejidad son el lastre histórico, cultural y político donde emerge la globalización contrahegemónica como la alternativa construida por el Sur en su extrema diversidad. Lo que está en juego no es sólo la contraposición entre el Sur y el Norte, es también entre el Sur del Sur y el Norte del Sur y entre el Sur del Norte y el Norte del Norte" (Santos, 2009: 355)

Claro que sur y norte remiten a ubicaciones cardinales epistémicas, al lugar en el que se instale la opción intelectual asumida.

4. Cierre

Titulamos este trabajo 'El naufragio de occidente y la filosofía enmudecida'. ¿Será su enmudecimiento ante este presente exánime, ante este presente desfalleciente, frente a este acontecer revulsivo, indicativo de su estado de agonía?

Apostamos a que no se trate de un estado de irreversibilidad, pues no convalidamos que el presente de todas las filosofías estén dando sus últimos estertores muy por el contrario, encontramos proyectos, programas y teorizaciones que dan cuenta de la vitalidad de la filosofía, en tanto ésta se dispone de otro modo de cara al mundo, en tanto ésta se piense en otro vínculo respecto al presente, en tanto ésta ensaye otros criterios investigativos y ancle en nutrientes conceptuales otros que den por tierra la brecha abismal entre la teoría y el mundo práxico que habitamos. No se trata de un salto al vacío pero tampoco, dada la ingente crisis actual, es tiempo para las timoratas filosofías de la mesura. Éstas son las que se refugian en absurdas teorizaciones que hoy ya no sirven para nada ni para nadie, sólo para quienes prefieren no saber de mundo, en un retraimiento intelectual ciertamente censurable.

[17] Las consideraciones de este párrafo se corresponden con Borsani, María Eugenia; "Historia, memoria, y genocidio: lectura decolonial de la lógica moderna de exterminio" en Juan Andrés Bresciano (comp.), (2011); *La memoria histórica y sus configuraciones temáticas. Una aproximación interdisciplinaria*. Montevideo, Ediciones Cruz del Sur.

Enhorabuena entonces, la digna rabia[18], enhorabuena, digo, cuando esa indignación, ese desasosiego se motoriza en resistencia, en rebelión, que ha de diseñarse de plurales modalidades en conformidad con la diversidad o como dice Mignolo, diversalidad[19] que no ya el universo, sino el pluri-verso demanda (Mignolo, 2006). Como único universal, entonces, la posibilidad mental de abrazar la polifonía cultural y la alteridad no ya precedida de ningún prefijo de minusvalía (sub, infra, proto), diversos sí, más no sub-valuados. Tal vez, la patología civilizatoria anide es esa subvaluación y se torne urgente, por tanto, escrutar nuestras prácticas educativas, políticas e institucionales en aras de desmontar, desandar, des-cubrir la lógica modernidad-colonialidad en tanto modelo epistémico-político que hemos venido reproduciendo.

Tal vez la postura decolonial contribuya a dar con alternativas creativas, innovadoras, insurgentes que estén a la altura del momento de crisis y de cambios que esta coyuntura epocal global exige, sin más dilaciones; desafío del que los y las intelectuales no podemos desentendernos; es éste un tiempo de exultante potencialidad filosófica que insta a diseñar nuevos corredores intelectuales y por allí andamos.

BIBLIOGRAFÍA

Argumedo, Alcira (2004); *Los silencios y las voces en América Latina*, Buenos Aires, Ed. Colihue.

Borsani, María Eugenia (2011); "Historia, memoria, y genocidio: lectura decolonial de la lógica moderna de exterminio" en Juan Andrés Bresciano (comp.), *La memoria histórica y sus configuraciones temáticas. Una aproximación interdisciplinaria.* Montevideo, Ediciones Cruz del Sur.

_____ (2011); "El proyecto decolonial ante el colapso civilizatorio occidental: el presente exánime de la Filosofía? o la Filosofía ante un presente exánime" en Sáez Rueda, Luis, Pérez Espigares, Pablo y Sánchez Hoyos, Inmaculada (editores.); *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización.* München, Grin Verlag GmbH.

_____ (2015) (comp.); *Ejercicios decolonizantes en este sur (subjetividad, ciudadanía, temporalidad, interculturalidad.* Buenos Aires. Ed. del Signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University (de inminente aparición)

Bou, Luis César (2007); *Africa y la Historia*, Rosario, CEUR.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (editores) (2007); *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Siglo del hombre Ed.

Dussel, Enrique (2000); "Europa, modernidad y eurocentrismo" en Lander, Edgardo; *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires, CLACSO. Disponible en http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf

[18] Digna rabia es el nombre del Festival realizado en vísperas al 1 de enero de 2009 conmemorando el aniversario del movimiento insurgente zapatista de Chiapas, México. En una de sus proclamas expresan, con sabiduría envidiable, que su lucha es por un mundo en el que quepamos todos los que habitamos en este planeta.

[19] El término 'diversalidad' ha sido acuñado por el escritor, oriundo de la Isla de Martinica, Edouard Glissant.

Eze, Emmanuel Chukwudi (2001); "El color de la razón: la idea de raza en la Antropología de Kant" en Mignolo, Walter (comp.); *Capitalismo y geopolítica del conocimiento.* Buenos Aires, Ed. del Signo y Duke University.

Gerbi, Antonello (1960); *La disputa del nuevo mundo*. FCE, México

Grosfoguel, Ramón; "Descolonizando los universalismos occidentales: del pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas" en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (editores); *El giro decolonial*, Op. Cit.

Henry, Paget (2008); "Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico" en Eze, Emmamnuel Chukwudi; Castro-Gómez, Santiago y Henry, Paget; *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires, Ed. del Signo y Duke University.

Hachin Lara, Luis (2006); "¿Por qué volver a los textos coloniales? Herencias y coherencias del pensamiento americano en el discurso colonial" en *Revista de Literatura y Lingüística*" N° 17, Santiago de Chile.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975); *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid, Alianza.

Hume, David (2005); *Escritos impíos y antirreligiosos.* Akal.

Kant, Immanuel (1991); *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza.

Maldonado- Torres; Nelson; "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto." en Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (editores); *El giro decolonial.* Op. Cit.

Mignolo, Walter (comp.) (2006); *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ed. del Signo/Duke University Buenos Aires,

Mignolo, Walter (2010); *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.* Buenos Aires, Ed. del Signo.

_____ (2011); *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo.* Buenos Aires, Ed. del Signo.

Miró Quesada, Francisco; "Racismo: un prejuicio latente". 2007
Disponible en http://www.cimarrones-peru.org/racismo_latente.htm

Nizan, Paul; *Los perros guardianes*. Madrid, Fundamentos, 1973.

Quijano, Aníbal; "Don quijote y los molinos de viento en América Latina"
Disponible en http://www.oeiperu.org/documentos/ClavesQuijano.pdf

_____;"Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina." en Lander, Edgardo (comp.); *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Op. Cit.

_____ (2005); "Los fantasmas de América Latina" en *Libros y Artes*, Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú, No. 10, pp. 14-16. Lima, Perú.

Santos, Boaventura de Sousa (2009); *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México, CLACSO, S.XXI.

Santos, Boaventura de Sousa (2010); *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal.* Buenos Aires, CLACSO.

Sobre los autores

FRANCISCO ALONSO-FERNÁNDEZ. Catedrático de Psiquiatría y Psicología Médica de la Universidad de Sevilla (1967-77) y de la Universidad Complutense de Madrid, en la que ha sido nombrado, con carácter vitalicio, Catedrático Emérito desde 1990. Académico numerario y Presidente de la Sección 6ª de la Real Academia Nacional de Medicina. Académico Correspondiente de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Doctor Honoris causa en cuatro Universidades, españolas y latinoamericanas.

Autor de cerca de medio millar de trabajos publicados en revistas científicas españolas y extranjeras y de más de cincuenta libros, tiene patentado un método para la detección, diagnóstico, clasificación y seguimiento de la depresión, lo que ha supuesto un nuevo enfoque en este campo. Su obra es polivalente. Más allá de la producción en el ámbito de la psiquiatría, ha podido vincular sus puntos de vista con la historia, la filosofía, el arte o la sociología, por lo que ha desarrollado una profunda labor en terrenos como la psicopatología, la psiquiatría social, la psiquiatría antropológica, la psicohistoria, la psicoliteratura y la psicomística, realizando indagaciones sobre figuras tan relevantes como Beethoven, Chopin, Feijoo, Felipe II, Felipe V, Goya, Kafka, Larra, San Juan de la Cruz o Hemingway, y sobre personajes literarios tales como D. Quijote o D. Juan Tenorio. Entre sus obras más recientes destacan: *Formas actuales de neurosis*, Madrid, Pirámide, 1981 (2005); *La depresión y su diagnóstico. Nuevo modelo clínico*, Barcelona, Labor, 1988; *Psicología médica y social*, Barcelona, Salvat, 1989; *Las nuevas adicciones*, Madrid, 2003; *El Quijote y su laberinto vital*, Barcelona, Anthropos, 2005; *El hombre libre y sus sombras*, Barcelona, Anthropos, 2006; *La cuarta dimensión del enfermo depresivo*, Madrid, Instituto de Filosofía, 2009; *Depresión. Todas las respuestas para comprenderla y superarla* (en colaboración con Rosi Rodríguez-Loranca, Editorial Lo que no existe, 2016)

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ. Profesor del Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, donde imparte las asignaturas de Antropología filosófica, Humanismos y antihumanismos y filosofía de la globalización, entre otras. Actualmente es coordinador de la titulación de filosofía.

Es autor de *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*, Comares, Granada, 2002. Entre sus obras más recientes destacan: "Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología", *Pensamiento*, 62 (2006); Traducción y edición italiana (junto con Paolo Ponzio) de *Intelligenza senziente*, de Xabier Zubiri, Milán, Bompiani, 2008; "El fundamento en Zubiri. Aportaciones de su filosofía al debate antropológico entre relativismo y universalismo", *Daimon*, 48 (2009); "Persona, religación y realidad moral. Los conceptos éticos a la luz de la filosofía de Zubiri", *Pensamiento*, 246 (2009).

MARÍA EUGENIA BORSANI. Profesora de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Co-fundadora de la carrera de Filosofía y del posgrado en Filosofía y Crítica de la Cultura (2003) en la misma universidad. Directora del Proyecto de Investigación "Indagación crítico interpelativa del presente. Coordenadas de matrices de pensamiento: hibridación e interdiscursividad". Fundadora del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad —CEAPEDI. Dirige la Revista *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*.

Entre sus numerosas obras destacan: *Una bisagra entre la hermenéutica y la Filosofía de las Ciencias*, 2005; *Filosofía- Crítica- Cultura*, 2006 (co-editora); *La diversidad, signo del presente. Ensayos sobre Filosofía- Crítica y Cultura* 2009 (co-editora).

BORJA GARCÍA FERRER es Investigador Doctoral en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada.

Es autor de numerosos ensayos en revistas especializadas. Entre sus últimas publicaciones destacan "Tiempos de penuria: el 'bombardeo semiótico' o la conquista del espacio interior", *Otros Logos*, 4 (2013), "La comunidad ortopédica. Por una crítica de patologías desde el paradigma inmunológico", *Isegoría*, 52 (2015) y "La constitución de la identidad personal en el nuevo capitalismo y sus repercusiones morales", *Daímon*, 67 (2016).

RITA CANTOS VERGARA. Doctora en Filosofía por la Universidad de Granada. Colaboradora en el Proyecto de Investigación *La filosofía como terapia social.*

Ha publicado numerosos trabajos en revistas especializadas, desarrollando su investigación en el ámbito de conexión entre filosofía y psicopatología, fundamentalmente.

JAVIER DE LA HIGUERA ESPÍN. Profesor en el Departamento de Filosofía II de la Universidad, de Granada donde imparte las asignaturas de Metafísica y Filosofía y literatura, entre otras.

Entre sus obras más recientes destacan: *Michel Foucault: La filosofía como crítica*. Granada, Editorial Comares, 1999; Estudio introductorio y traducción (junto con A. Campillo y E. Bello) de *Michel Foucault, Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2006; "La posibilidad de la ontología", en L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007; '"Secreto teológico y finitud'. La lectura de la ontología barroca", en P. Peñalver y J. L. Villacañas (eds.), *Razón de Occidente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

MARÍA EUGENIA GONZÁLEZ LARA. Actualmente realiza su Tesis Doctoral en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada bajo la dirección de Javier de la Higuera Espín. Su investigación se realiza en torno a la comprensión ontológico-existencial de psicopatologías en su dimensión social.
Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Salamanca (2008-2009) y en la London Metropolitan University, Inglaterra (2009-2010).

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ. Doctora en Filosofía por la Universidad de Granada. Es investigadora Juan de la Cierva (MINECO) en el Departamento de Filosofía de la UNED. Actualmente es miembro del proyecto de investigación "Obras completas de Nietzsche en castellano" (FFI2011/22879 FISO). Ha realizado estancias de investigación en diferentes universidades europeas. La más reciente en el *Centre Léon Robin.* CNRS-Université Paris IV Sorbonne- ENS Paris (2012-2014). Recibió el *Burgen Scholarship Award 2014* de la

Academia Europaea por su investigación en el campo de la filosofía antigua y moderna de las pasiones.

Entre sus últimas publicaciones destacan: “Apuntes sobre el cuerpo en el estoicismo y el spinozismo” en García Casanova, J.F., Barroso Fernández, O., Espinoza Lolas, R., *El cuerpo y sus expresiones* (2014), “Una lectura naturalista del libro V de la *Ética* de Spinoza: la noción de eternidad y la teoría de las pasiones”. *Historia Philosophica. An International Journal*, nº 11, 2013.

LEOPOLDO LA RUBIA DE PRADO. Profesor en el Departamento de Filosofía I de la Universidad de Granada, donde imparte las asignaturas de Filosofía de las vanguardias, Filosofía del arte, entre otras.

Entre sus obras más recientes destacan: "La crisis del lenguaje comunicativo y el recurso de la fantasía", *Éndoxa: series filosóficas*, nº 16, 2002; "Enfermedad y sufrimiento como dimensiones creativa y ética. Las patologías de los personajes dostoievskianos: Nétoschka Nezvanova", *Mundo Eslavo*, nº 1, 2002; *Dalí: excéntrico concéntrico* (coordinador). Granada, Editorial Universidad de Granada, 2006; *Kafka y el cine. La estética de lo kafkiano en el séptimo arte*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

PABLO PÉREZ ESPIGARES. Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada. Sus intereses de investigación actual son el replanteamiento del sujeto a partir de Heidegger y Lévinas, y la repercusión en el concepto de ciudadanía; el debate en torno al multiculturalismo y la alternativa desde la interculturalidad. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de París.

Es autor de numerosos artículos en revistas especializadas, entre los que destaca "Nihilismo y violencia en la era de la técnica. Diagnóstico epocal desde la crítica de Heidegger a la metafísica", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 63, nº 235, enero-abril 2007: 81-109.

LUIS SÁEZ RUEDA. Profesor en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, donde imparte las asignaturas de Corrientes actuales de filosofía, Filosofía del sujeto, Crisis de la modernidad y pensamiento posmetafísico, entre otras. Ha recibido el premio a la Investigación de Calidad por la Universidad de Granada (2005).

Es autor de varios libros en los que interpreta la filosofía contemporánea, entre los que destacan *Movimientos filosóficos actuales*, [3]2009 (ed. orig. 2001, Madrid, Trotta) y *El conflicto entre continentales y analíticos* (Barcelona, Crítica, 2002). Entre sus libros recientes, en los que se posiciona personalmente en el pensamiento contemporáneo, destacan *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad* (Madrid, Trotta, 2009) y *El ocaso de Occidente* (Barcelona, Herder, 2015). Ha publicado también un gran número de artículos en revistas especializadas.

DIEGO SÁNCHEZ MECA es Catedrático de Historia de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED-Madrid, España) y Presidente de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN).

De entre los títulos que ha publicado en los últimos años destacan: *Romanticismo y modernidad. Para una genealogía de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2013; *Nietzsche: la experiencia dionisíaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005, 2013 (5ª edición); *Historia de la*

filosofía moderna y contemporánea, Madrid, Dykinson, 2012; *El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa,* Madrid, Síntesis, 2004. Ha publicado también un gran número de artículos y capítulos de libros colectivos y en la actualidad continúa dirigiendo la edición de las *Obras Completas* y los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche en la Editorial Tecnos, de la que van publicados ya 7 volúmenes.

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS. Catedrático de filosofía antigua y director del Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, donde imparte las asignaturas de Historia de la filosofía antigua, Filosofía presocrática y Filosofía helenística, entre otras. Como platonista ha sido miembro del Comité Ejecutivo de la *International Plato Society* (IPS), durante los dos últimos periodos trienales.

Entre sus obras más recientes destacan: "Myth and Rhetoric in the Gorgias", en Michael Erler / Luc Brisson (eds.), *Gorgias - Meno, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, S. Augustin, 2007 ; "The Ontology of Pleasure in the *Philebus* and the *Republic*", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XXIV (2008), pp. 51-74; "Platón y la teoría cognitiva del deseo", en V. Domínguez (ed.), *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, "La verdad del placer" en J. Dillon & Brisson, L., *Plato´s* Philebus, Academia Verlag, S. Augustin, 2010, pp. 243-249; así como la traducción de *Aristóteles: Fragmentos*. Madrid, Gredos, 2005.

JUAN DAVID ZULOAGA DAZA. Doctor en filosofía (Universidad de Granada), magíster en filosofía contemporánea (Universidad de Granada), Politólogo (Universidad de los Andes, Bogotá). Profesor titular de la cátedra *Clásicos del pensamiento político* de la Facultad de Ciencia Política, Gobierno y Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario (Bogotá) hasta 2007. Columnista del diario colombiano El Espectador. Actualmente desarrolla una investigación postdoctoral en la Universidad de la Sorbona.

Entre sus publicaciones destacan *Maquiavelo y la ciencia del poder*. Editorial Universidad de Granada (2013), "El problema del maquiavelismo en la obra de Baltasar Gracián", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía. Universidad Pontifica de Salamanca,* XXXVII. 2010.